

A. hebr.

14.7.11

A. hebr.
770

Rosin

Bayerische Staatsbibliothek



<36644354680015

S

DIE
ETHIK DES MAIMONIDES

VON

DR. DAVID ROSIN.



BRESLAU.

H. SKUTSCH, VERLAGSBUCHHANDLUNG.

1876.

DIE

ETHIK DES MAIMONIDES



Breslau. F. W. Jungfer's Buchdruckerei.

Inhalt.

	Seite.
Einleitung. Allgemeine Vorbemerkungen	1
A. Quellen der Maimonidischen Ethik	5
B. Die jüdischen Vorgänger des Maimonides in der ethischen Literatur	10
C. Die vorwiegende Aufgabe der jüdischen Ethik im Zeitalter des Maimonides und dessen Stellung zu derselben	25
D. Maimonides' Schriften zur Ethik	30
Erster Theil. Die allgemeine Ethik	33
<i>Erster Abschnitt. Die Grundbegriffe der ethischen Disciplin und die Ausgangspunkte des sittlichen Lebens</i>	<i>34</i>
Erstes Kapitel. Die Ethik als philosophische Disciplin und als Be- standtheil des Offenbarungsgesetzes	34
Zweites Kapitel. Die Grenzgebiete der Ethik	40
Drittes Kapitel. Die Quelle des sittlichen Lebens in den Kräften der menschlichen Seele im Allgemeinen (<i>Perakim</i> , I u. And.) .	45
Viertes Kapitel. Die bestimmte Beziehung der einzelnen Seelen- kräfte zum sittlichen Leben (<i>Perak.</i> II)	54
Fünftes Kapitel. Begriff des sittlichen Handelns	58
Sechstes Kapitel. Die menschliche Willensfreiheit (<i>Perak.</i> VIII) .	62
<i>Zweiter Abschnitt. Die Aufgabe der Ethik und das Ziel des sittlichen Lebens</i>	<i>76</i>
Erstes Kapitel. Die Tugendlehre des Maimonides	76
A. Die Ethik als Seelenheilkunde im Allgemeinen (<i>Perak.</i> III) .	77
B. Das richtige Heilverfahren im Bereiche des Sittlichen (<i>Perak.</i> IV etc.)	79
C. Die vollendete Tugend und die Selbstbeherrschung (<i>Perak.</i> VI etc.)	92
Zweites Kapitel. Die Lehre vom höchsten Gut	96
A. Begriff und Wesen des höchsten Gutes	96
B. Bedingungen zur Erlangung des höchsten Gutes (<i>Perak.</i> V etc.)	104
C. Stufen in der Erlangung des höchsten Gutes (<i>Perak.</i> VII etc.)	110
D. Das glückselige Leben	115
Anhang. Ethische Terminologie des Maimonides	120

	Seite.
Zweiter Theil. Die Ethik im Besondern	123
Erster Abschnitt. Individuelle Sittlichkeit	124
Erstes Kapitel. Aeusseres Leben	124
A. Leben und Gesundheit des Körpers	124
B. Eigenthum	125
C. Aeussere Ehre	126
Zweites Kapitel. Inneres Leben	126
A. Leben und Gesundheit der Seele	126
B. Menschenwürde und innerer Adel	127
C. Geistiges Eigenthum	132
Zweiter Abschnitt. Sittlichkeit in der menschlichen Gemeinschaft	135
Erstes Kapitel. Allgemeine Verhältnisse in der menschlichen Ge- meinschaft	135
A. Gemeinsinn	135
B. Gerechtigkeit	136
C. Wohlwollen	138
D. Unterordnung	140
Zweites Kapitel. Bestimmte gegenseitige Verhältnisse	141
A. Verhältnisse aus freier Wahl	141
I. Persönliche Verhältnisse	141
II. Berufsverhältnisse	143
B. Gegebene Verhältnisse	145
I. Familienleben	146
II. Nationales Leben	147
III. Religiöses Leben	148
Sittliches Lebensbild eines Weisen und Schriftgelehrten	150

Die Sittenlehre (Ethik) ist ein wesentlicher Bestandtheil des Judenthums. Neben der religiösen Wahrheit, die dasselbe in unübertroffener Reinheit und Erhabenheit zuerst gelehrt hat, enthält es Weisungen für die Gestaltung und Führung des Lebens in den verschiedenen Abstufungen menschlicher Vereinigung. «Lehre und Gebot» (התורה והמצוה)¹⁾ sind daher die umfassenden Bezeichnungen für den Inhalt des Judenthums. Geboten ist aber sowohl das Recht (משפט) wie die Sittlichkeit (צדקה)²⁾. Denn auch die Leistungen, die nicht erzwingbar sind, die also dem Gebiete des strengen Rechtes nicht angehören, sind nach der Auffassung des Judenthums dem Gutdünken des Einzelnen nicht dergestalt anheimgegeben, dass sie ebenso eintreten wie unterbleiben könnten; dass die Erfüllung als Verdienst, die Unterlassung aber darum noch nicht als Schuld angerechnet wird: sondern das Sittliche tritt hier als gleichberechtigt, als nicht minder bindende Verpflichtung auf. Mitten unter die Gesetze des bürgerlichen und des Strafrechts sind die Gesetze der Nächstenliebe eingereiht, neben den Hinweis auf die äussere Norm ist die Berufung an das Gewissen gestellt; zur Rechtschaffenheit soll die Güte, zur äusseren Zucht die innere Keuschheit, zur Rechtmässigkeit der Handlung die Lauterkeit der Gesinnung sich gesellen. Und dieser keinesweges zufälligen Mischung begegnen wir ebenso in den biblischen Spruchsammlungen wie in den gesetzlichen Theilen der mosaischen Bücher. Wird in jenen überdies eine edle Lebensklugheit wiederholentlich empfohlen, so ist auch sie durch Begründung, Zusammenhang und Umgebung theilweise sittlich

2. Mos. 24, 12. ²⁾ Maimonides, *Moreh* III, 53.

vertieft und verklärt. Eine Scheidung des ethischen und des Rechtsgebietes ist sodann in der nachbiblischen talmudischen Literatur schon eher wahrzunehmen, indem z. B. *Abot* und ähnliche Tractate vorzugsweise der Sittenlehre gewidmet sind; aber jene Sonderung ist nicht durchgeführt, die Halachah als der Inbegriff des durch die mündliche Ueberlieferung erläuterten und bereicherten Gesetzes ist vielmehr mit ethischen Bestandtheilen fast nicht weniger versetzt wie die biblischen Quellen derselben.

Diese Untermischung und Gleichstellung ist ebenso bezeichnend für den Standpunkt der Gesetzgebung wie sie bedeutungsvoll für die Anwendung gewesen ist. Der unabweisliche Anspruch, die Selbstverständlichkeit des Ethischen im jüdischen Gesetze ist mindestens Eine von den Ursachen, weshalb bei allem Wechsel der äussern Verhältnisse, welcher anderen Völkern Untergang oder moralischen Verfall gebracht, die jüdische Gesammtheit sich wunderbar auf der Höhe der Religiosität und Gesittung erhalten hat; weshalb selbst ihre unerbittlichen Gegner — an denen es nie gefehlt hat, noch fehlen wird — die jüdische Mässigkeit, Wohlthätigkeit und Züchtigkeit, die Innigkeit des jüdischen Familienlebens, die gegenseitige Anhänglichkeit unter den Glaubensgenossen anerkennen müssen.

Die jüdische Sittenlehre muss also eine alle Verhältnisse umfassende, für jede Lage angemessene, durchaus zulängliche sein, wenn solchergestalt eine nach Jahrtausenden zählende Geschichte von ihrer heilsamen, alle Hindernisse besiegenden Wirksamkeit zeugt. Und in der That, wenn man zu den ausdrücklichen oder andeutenden mosaischen Lehren die Ergänzungen und Erläuterungen der anderen biblischen, sowie der apokryphischen Bücher und dann des Talmud und Midrasch hinzunimmt, so wird man in diesen Religionsquellen des Judenthums nicht leicht eine wesentliche ethische Regel oder Weisung für irgend welche Lebenslage vermissen.

Was später die zusammenfassenden Darstellungen der Ethik in der jüdischen Literatur als ihre Aufgabe betrachteten, war in der Regel nicht eine Bereicherung des in den Quellen niedergelegten Stoffes; sondern eine Zusammenfassung und Einreihung desselben in eine anderswoher gewonnene und geläufig gewordene Form und Fassung. Wie die philosophischen Studien das Gebiet der jüdischen Glaubens-

lehre ergriffen und wissenschaftliche Darstellungen veranlassten, welche dasselbe in neuer Gestalt und Beleuchtung, der jedesmaligen Bildung und Anschauung angepasst, vorführten, so gaben sie auch den Antrieb und erweckten das Bedürfniss nach neuen Bearbeitungen der jüdischen Ethik, um dieselbe nach den gangbaren Mustern in ihr volles Licht zu setzen. Mit diesem Bestreben verband sich zugleich eine Entlehnung der leitenden Gesichtspunkte und der Gruppierung des Stoffes. In den Quellen selbst schien dafür ein Anhalt zu fehlen. Es hinderte hierbei nicht allein jenes anscheinend regellose Durcheinander von Glaubenslehren, Rechtsbestimmungen und ethischen Mahnungen, wovon wir oben gesprochen haben, sondern es schienen auch die beherrschenden Anschauungen für die ethische Lebenseinrichtung zu fehlen. Bekanntlich sind solche umfassende Sätze in den älteren wie in den jüngeren Quellen allerdings vorhanden; nur sind sie nicht als solche aus der Reihe der ihnen untergeordneten und aus ihnen sich ergebenden herausgehoben, sind nicht an die Spitze als leitende Ausgangspunkte gestellt worden, sondern müssen erst erkannt und in das richtige Verhältniss zu den anderen gesetzt werden. So ist das Gebot der Nächstenliebe in seiner allgemeinen Fassung¹⁾ wie in seiner besondern Beziehung auf den Fremdling²⁾ derartig zwischen Einzelgesetze gestellt, dass seine überragende Bedeutung leicht übersehen wird — ganz wie die höchste Religionswahrheit des Judenthums von der Einheit Gottes³⁾ und das oberste Religionsgesetz von der unbegrenzten Liebe zu Gott⁴⁾ nur durch ihren Gehalt sich aus ihrer Umgebung herausheben. — Hiermit hängt es denn zusammen, dass auch eine systematische Anordnung der einzelnen Gesetze in den jüdischen Quellen weder gefunden wurde, noch in der That zu finden ist. Es mag den an eine systematische Gruppierung anderweitig gewöhnten Denkern, wenn sie das Ganze der jüdischen Ethik aus den Quellen darzustellen hatten, wohl so zu Muthe gewesen sein, wie dem Künstler, der eine bunte Menge köstlicher Juwelen vor sich hat und nur die angemessene Auswahl und Anordnung unter ihnen zu treffen, sowie die richtige Fassung seinerseits hinzuzufügen hat, um ein herrliches Geschmeide nach Wunsch und Bedürfniss herzustellen.

¹⁾ 3. Mos. 19, 18. ²⁾ Das. V. 34. ³⁾ 5. Mos. 6, 4. ⁴⁾ Das. V. 5.

Dass in der That die systematische Form in den Quellen der jüdischen Ethik nicht vorhanden ist, steht fest, ist aber im Charakter und in der Aufgabe derselben so sehr begründet, dass das Gegentheil ein entschiedener Mangel wäre. Die Bibel, als die älteste, ist darin massgebend auch für die späteren Quellen gewesen. Sowohl die Gesetzesgruppen der Torah wie die Spruchsammlungen in den Hagio-graphen gehen in erster Linie auf einen praktischen Erfolg ihrer Weisungen bei sämtlichen Mitgliedern der verschiedenartigen Gesamtheit aus; sie wollen die Gesinnung bestimmen und die Handlungsweise regeln durch unmittelbare Einwirkung auf Gemüth und Willen, nicht auf dem Umwege theoretischer Belehrung. Es liegt ihnen daher der Gedanke fern, einem wissenschaftlichen Bedürfnisse genügen zu wollen; der grössere Theil ihrer Bekenner empfindet ein solches nicht, hat dafür kein Verständniss und würde bei solcher Darstellung fast leer ausgehen. Gerade die wechselvolle Mannigfaltigkeit eindringlicher Mahnungen oder kerniger Sprüche prägt sich schneller und tiefer in die Seele der Zuhörer oder Leser. Nicht die symmetrische Gliederung des Systems, sondern die zusammenhängende Reihenfolge innerlich oder äusserlich verwandter Lehren und Weisungen, bildet für die Aneignung und das Behalten, sowie für die in der Bibel unverkennbare erziehende Tendenz die geeignetste Darstellungsform. Es muss den höher Gebildeten vorbehalten bleiben, die auf das Seelenleben und die praktische Einwirkung berechnete Form in eine dem wissenschaftlichen Bedürfniss entsprechende Gestalt umzusetzen. Und eben dieses Bestreben ist es, aus welchem die verschiedenen Versuche hervorgegangen sind, die jüdische und die philosophische Ethik behufs einer geordneten und übersichtlichen Darlegung zu verbinden.

Das Bedeutendste an Tiefe und Gehalt hat in dieser Beziehung **Moseh b. Maimun** (1135—1204) geleistet. Seine Ethik näher zu untersuchen, soll im Folgenden unsere Aufgabe sein. Jedoch müssen wir vorher 1. seine Quellen, 2. seine jüdischen Vorgänger in der ethischen Literatur, 3. die vorwiegende Aufgabe der jüdischen Ethik in seinem Zeitalter und seine Stellung dazu, 4. seine Schriften zur Ethik einleitend durchgehen.

A. Quellen der Maimonidischen Ethik.

Ueber die Quellen seiner Ethik spricht sich Maimonides in einem Vorworte seiner *Einleitung zu Abot* folgender Massen aus:

Wisse, dass die Lehren, die ich in den folgenden Abschnitten vortrage, nicht von mir selbst ausgesonnen und die Erläuterungen, die ich dann (zum Mischnah-Tractat *Abot*) gebe, nicht von mir selbst gefunden worden sind. Ich habe diese Dinge zusammengestellt aus den Worten der Weisen in den Midraschwerken und im Talmud und anderen Schriften; ferner aus den Aeusserungen der Philosophen älterer und neuerer Zeit und aus den Werken verschiedener Verfasser Vielleicht werde ich hier und da eine ganze Erörterung aus einem allbekannten Buche wörtlich anführen¹⁾. Damit will ich kein Unrecht begehen und mich nicht mit den Aussprüchen Anderer schmücken, da ich hiermit wohl eine genügende Erklärung ausgesprochen habe, wenn ich auch nicht «Der hat gesagt», «Der hat gesagt»²⁾ in den einzelnen Fällen angebe; das wäre eine ganz nutzlose Weitläufigkeit».

Eine nähere Bestimmung dieser von Maimonides gegebenen Andeutungen wird uns durch den Inhalt seiner ethischen Auseinandersetzungen wie durch seine zerstreuten Citate und Erklärungen möglich gemacht.

I. Die von Maimonides zuerst genannten jüdischen Quellen bedürfen einer genauern Bezeichnung nicht. Es sind die an die biblischen Bücher sich anlehnenden Schriften der talmudischen und Midraschliteratur.

II. Unter den sodann genannten Philosophen älterer Zeit kommen für die Ethik nur zweifelhaft und hinsichtlich einzelner Fälle in Betracht SOKRATES³⁾, PLATO⁴⁾, aus späterer Zeit die

¹⁾ Die richtige Lesart dieser Stelle ist nach dem Arabischen bei *Pococke*:

ואפשר שאביא לפעמים מאמר אחד כלו מספר מפורסם בלשונו.

²⁾ אמר פלוני אמר פלוני in den alten Ausgaben.

³⁾ Der Xenophontische Sokrates ist, wie wir später sehen werden, vielleicht mit zu verstehen unter den Aelteren (קרמונים) in der Einleitung zum Mischnah-Commentar bei der Erklärung der Agadah אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד.

⁴⁾ Die an Plato's Lehre erinnernden Züge der Maimonidischen Ethik sind

Stoiker¹⁾, sicher aber und für die meisten Fälle ARISTOTELES. Dieser von Maimonides fast den Propheten gleichgestellte Denker²⁾ ist für die Ethik dessen Hauptführer, wie sich uns an zahllosen Beispielen zeigen wird. Maimonides hat die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles gelesen. Man merkt deren Benutzung an allen Orten. Nur selten kommen Ungenauigkeiten vor, zu denen spätere Schriftsteller den Maimonides verleitet haben³⁾. An mehreren Stellen führt Maimonides die *Nikomachische Ethik* an⁴⁾ oder giebt Mittheilungen aus derselben⁵⁾. Die Ungenauigkeit in der Angabe des Buches⁶⁾ scheint, ihrer unveränderten Wiederholung wegen, der dem Maimonides vorliegenden arabischen Uebersetzung⁷⁾ und deren abweichender Eintheilung der Bücher zugeschrieben werden zu müssen. Die auffallende Verschiedenheit eines Citates bei Maimonides von dem Original bei Aristoteles⁸⁾ haben wir wohl Uebersetzern, Erklärern oder Bearbeitern der *Nikomachischen Ethik*

schwerlich aus dessen Schriften direct genommen. Einzelheiten, für welche sich Parallelen bei Plato bieten, sind z. B. dessen Aeusserungen über die Willensfreiheit des Menschen (*Rep.* X, 617 E; 619 B; *Tim.* 42 B), über die dem Alter schuldige Ehrerbietung (*Rep.* V, 465 A, aber auch Aristoteles NE IX, 2 Bkk), über die ethische Bildungsfähigkeit der Jugend (Aristot. NE II, 2 im Namen Plato's nach dessen *De legg.* II, p. 653 B; aber auch Aristot. ohne Nennung Plato's NE II, 1 Schl. und X, 10 sowie Ibn Gebirol in תקן מדות הנפש ed. Luneville fol. 7 b); dazu vgl. Maim. zu Abot I, 14. — Maimonides nennt übrigens die Schriften Plato's dunkel und bilderreich, und deren Lesung entbehrlich für den Studirenden, weil Aristoteles über die philosophischen Systeme vor seiner Zeit das Erforderliche mittheile. (Brief an Sam. Tibbon fol. 13 ed. Brünn oder קובץ II, fol. 28 b).

¹⁾ Diese, mit Sokrates bei Xenophon combinirt, scheinen unter den קדמונים in der oben (S. 5, Anm. 3) angegebenen Stelle des Maimonides gemeint zu sein.

²⁾ Brief an Sam. Tibbon a. a. O.

³⁾ S. z. B. SCHEMTOB zu *Mor.* III, 18 und nach ihm MUNK, *Guide* III, p. 135 n. 1.

⁴⁾ *Mor.* III, 43 und 49 (in letzterem Capitel zwei Mal).

⁵⁾ *Einleitung zu Abot*, Abschnitt VI im Namen der «Philosophen» aus Aristoteles NE VII, 11 Bkk; Comm. zu Abot III, 9 unter And. aus Aristoteles NE X, 10; zu Abot V, 14 aus NE VII, 1; *Mor.* III, 51 über die Hindernisse für die Tugend im jugendlichen Alter nach NE I, 1 und III, 15.

⁶⁾ *Mor.* III, 43. 49 wird beide Male das neunte Buch der Nikom. Ethik statt des achten angegeben.

⁷⁾ Dass viele ethische und verwandte Schriften ins Arabische übersetzt worden, bezeugt Maimonides in seiner «Logischen Terminologie» (מלות הגיון), 14.

⁸⁾ Zu Abot I, 6 über die Freundschaft aus NE VIII, 3. Ueber die dunklen Worte des Maim. zu Anf. d. St. s. später.

zu verdanken, da Maimonides, seinem Rathe an den Uebersetzer seiner Schriften, Samuel Ibn Tibbon, zufolge, die peripatetische Philosophie in den Erklärern des Aristoteles in brauchbarerer Weise dargelegt fand als in dessen Worten selbst¹⁾.

Aus dem Kreise der griechischen Philosophen sind hier ferner jedenfalls die zwei Ausleger des Aristoteles: der Peripatetiker ALEXANDER VON APHRODISIAS (um 200) und der Eklektiker THEMISTIUS (um 315—385) zu nennen, welche Maimonides an derselben Stelle zu den unentbehrlichen Führern beim Studium der peripatetischen Philosophie ausdrücklich zählt.

An eine Kenntniss der hellenistischen Philosophie ist wohl ebensowenig zu denken als an eine directe Benutzung neuplatonischer Schriften²⁾.

III. Unter den «Philosophen der neuern Zeit» in jener Quellenangabe des Maimonides sind die ihm als Führer dienenden arabischen Philosophen zu verstehen. Zu nennen sind:

1. ABU NASSR ALFARABI (st. 950), der Begründer der eigentlichen «Philosophie» im Kreise des Islam, d. h. des arabischen Aristotelismus, gegenüber den Theologen oder Scholastikern (Mutakallimun)³⁾, wobei Alfarabi jedoch noch sehr zum Platonismus hinneigt. Maimonides rühmt ihn als hervorragenden Philosophen und seine Schriften — namentlich aber seine ethisch-politische Schrift *Principien des Seienden*⁴⁾ — als gediegen und lehrreich, wie er denn in der Logik der alleinige sichere Führer sei⁵⁾. Auf Einen Punkt der Maimonidischen Ethik, dem Alfarabi zur Quelle dient, hat S. MUNK bereits hingewiesen⁶⁾. Wir werden im Verlaufe unserer Darstellung eine Reihe

¹⁾ Brief an Sam. Tibbon ed. Brünn fol. IIIa oder *Kobez* II, fol. 28 b.

²⁾ Maimonides spricht etwas summarisch sein wegwerfendes Urtheil über andere echte oder untergeschobene philosophische Schriften der griechischen Periode aus a. a. O.: ואמנם זולתי חיבורי אלה הנזכרים כמו ספרי בנדקלום (Empedokles) וספרי פיתאגורס וספרי הרמס (Hermes) וספרי פורפיריוס כל אלה הם פילוסופיא קדומה אין ראוי לאבר הזמן ולהעבירו בהם.

³⁾ S. STEINSCHNEIDER, *Leben und Schriften Alfarabi's*. Petersburg 1869.

⁴⁾ Ins Hebräische übersetzt von MOSEH IBN TIBBON unter dem bei Maimonides genannten Titel התחלות הנמצאות und in der Sammlung ס' האסוף von PHILIPPOWSKY, Leipz. 1849 herausgegeben.

⁵⁾ Maim. a. a. O.

⁶⁾ Guide III. p. 438 n. 4.

von Parallelen und einige offenbare, zum Theil wörtliche Entlehnungen ¹⁾ zu verzeichnen haben.

2. ALI IBN SINA (st. 1038), der, vom Einflusse des Islam freier, sich dem Aristoteles noch enger anschliessen suchte. Er wurde bei den Arabern nächst Themistius beim Studium der peripatetischen Philosophie benutzt ²⁾. Maimonides erkennt ihm scharfes Denken und feine Speculation zu und empfiehlt seine Schriften als förderlich und eines eingehenden Studiums werth; doch zieht er ALFARABI vor ³⁾. Parallelen mit der Ethik des Maimonides werden in der Folge gelegentlich angegeben werden; eine wirkliche Benutzung für die Ethik möchten wir mit Gewissheit nicht behaupten.

3. ABU HAMED AL-GAZZALI (st. 1111), bei umfassender philosophischer Bildung Anhänger der Ascharija, verfasste unter Anderem das ethische Buch «*die Wage*» ⁴⁾, in welchem eine grosse Anzahl übereinstimmender Aeusserungen mit Maimonides vorkommen. Zum Theil sind dieselben allerdings auf die gemeinsamen Quellen Beider, namentlich auf ARISTOTELES, zurückzuführen; jedoch können sie auch zur Anregung oder Benutzung für Maimonides gedient haben, wie dies in Einem Falle unzweifelhaft ist ⁵⁾.

4. ABU BEKR IBN BAG'A (AVENPACE) IBN ES-SAIG ⁶⁾ (st. 1138), der sich an ALFARABI anschloss und mit gleicher Hinneigung zum Platonismus der erste Hauptvertreter der peripatetischen Philosophie in Spanien wurde. Auch Maimonides stellt ihn mit Alfarabi zusammen und sagt, er sei ebenfalls ein grosser Philosoph; seine Aussprüche und seine Werke fänden den Beifall der Urtheilsfähigen ⁷⁾. Seine ethische Abhandlung «*Lebensweise des Einsiedlers*» ⁸⁾, aus einem hebräischen

¹⁾ Maimonides *Einleitung zu Abot*, Abschnitt I, aus *Principien* p. 2; Maim. das. Abschn. III, und *H. Deot* II, 1 aus *Princip.* p. 43; derselbe in *Millot higg.* 14 über die Eintheilung der Wissenschaft vom Staate nach *Princip.* p. 32.

²⁾ MUNK, *Guide* I, p. 345 n. 4.

³⁾ Brief an Sam. Tibb. a. a. O.

⁴⁾ Hebräisch unter dem Titel מאונני צדק von ABRAHAM B. CHASDAI aus Barcelona, Leipz. 1839 von GOLDENTHAL herausgegeben.

⁵⁾ מאונני צדק II, Fol. 11 ff. diente Maimonides offenbar als Vorbild in seiner *Einleitung zu Sanhedrin* X (פרק חלק) bei der Aufzählung und Beschreibung der Menschenklassen in der Auffassung der eschatologischen Dinge, bei dem Beispiel vom Schulkinde u. s. w.; s. weiter unten.

⁶⁾ *Mor.* I, 74; II, 9. 24; III, 29.

⁷⁾ Brief an Sam. Tibbon a. a. O.

⁸⁾ הנהגת המבודד, *Regimen solitarii*.

Auszuge des MOSEH NARBONI bekannt, dient nächst den *Principien* des ALFARABI Maimonides bei seiner Darstellung des innern Gottesdienstes, zu welchem der vollendete Weise sich erhebe, zum Vorbilde ¹⁾.

5. IBN ROSCHD (AVERROËS) aus Cordova, Landsmann und älterer Zeitgenosse des Maimonides (st. 10. December 1198 in Marokko; das Geburtsjahr ist streitig), lässt sich nur mit Ungewissheit den Führern des Maimonides in seiner Ethik beizählen. Zwar stellt ihn Maimonides als Commentator des Aristoteles sehr hoch und nennt ihn nach Alexander und Themistius als massgebenden Ausleger der peripatetischen Philosophie ²⁾; auch fehlt es nicht an Uebereinstimmung in einzelnen Fällen, auf die wir bei Gelegenheit stossen werden: allein eine Entlehnung oder Benutzung lässt sich nicht behaupten, weil die Uebereinstimmung schon in den gemeinsamen Vorgängern sich findet oder mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist. Einen näheren Einblick in die meisten Commentare IBN ROSCHD's erlangte Maimonides übrigens erst um die Zeit, als er bereits eine Abschrift des ersten Theiles seines *Moreh* an seinen Schüler JOSEPH IBN AKNIN schickte, wie sich aus dem Wortlaute seines Urtheils bei dieser Gelegenheit zeigt ³⁾, und das oben erwähnte übereinstimmende Urtheil fällt in noch spätere Zeit ⁴⁾.

IV. Was dann schliesslich die «Werke verschiedener Verfasser» in der Angabe des Maimonides betrifft, so sind darunter jedenfalls auch seine jüdischen Vorgänger in der ethischen Literatur gemeint, die wir eingehender besprechen müssen, weil sie die jüdische Ethik, wie Maimonides, zum Gegenstande haben.

¹⁾ *Mor.* III, 51 und dazu MUNK, *Guide* III, p. 438 n. 4.

²⁾ Brief an Sam. Tibbon a. a. O.

³⁾ Brief an JOSEPH B. JEHUDAH nach dem Abdruck in der *Einleitung* zu ברכה ובאלו הימים באו אלי כל ספרי אבן רשד אשר, Lyck 1859 ohne Seitenzahl: Nach dem Datum am Schlusse ist der Brief im Marchschwan 1191 geschrieben. In demselben Jahre hatte er, wie er in dem Briefe sagt, den ersten Theil des *Moreh* nebst der Einleitung an IBN AKNIN geschickt.

⁴⁾ Der Brief an Sam. Tibbon trägt das Datum 8. *Tischri* 1199. Einen kurzen Ueberblick der abweichenden Meinungen über das Verhältniss des Maimonides zu Ibn Roschd im Allgemeinen giebt STEINSCHNEIDER im *Catal. Bodlej.* unter «MOSES MAIMONIDES».

B. Die jüdischen Vorgänger des Maimonides in der ethischen Literatur.

Es ist eine nicht unerhebliche Zahl jüdischer Schriftsteller dem Maimonides in der Bearbeitung der jüdischen Ethik vorangegangen.

I. SAADIA B. JOSEPH (892—942), Gaon in Sura, widmete einige Abschnitte seines religionsphilosophischen Werkes *Emunot wedeot* allgemeinen und besonderen ethischen Fragen. Er handelt im dritten Abschnitte über Offenbarung und Gesetz, im vierten über die Vorzüge und die Willensfreiheit des Menschen, im fünften über Verdienst und Schuld, im zehnten schliesslich über das praktische Leben in seinen besonderen Erscheinungen. Diese sucht Saadia dadurch zu umfassen, dass er, ohne jedoch an eine gedankenmässige Entwicklung seiner Eintheilung zu denken, aus der Erfahrung dreizehn verschiedene Lebensrichtungen nennt — in denen Tugenden, Güter und Thätigkeiten untermischt vorkommen, — vor einseitigem Festhalten einer einzelnen warnt und vielmehr das Zusammenwirken aller berechtigten Triebe im Menschen, eines jeden Triebes an seinem Orte und in dem ihm gebührenden Masse, fordert. Letztere zu bestimmen, sei eben Sache der menschlichen Vernunft (כח ההכרה), der das Richteramt über die beiden anderen Kräfte der Seele, das Begehren (כח החממה) und den Affect (כח הכעס = θυμός) zustehe und die über sie zu herrschen berufen sei. Neben der Vernunft wird dann im Laufe der weitem Ausführung das Gesetz als selbstverständliche Instanz vorausgesetzt und das gesetzlich Verbotene überall ausgeschlossen. Das Masz sei aber für jene dreizehn Bestrebungen ein ungleiches; daher müssten dieselben in einem jeder einzelnen angepassten Masse vereinigt werden. Wo das Masz in der Neigung einen zu grossen Widerstand finde, müsse die Enthaltsamkeit, welche eigentlich nur auf das geradezu Verbotene zu beschränken wäre, als eine vorübergehende Uebung angewendet werden, bis das richtige Masz keinen Widerstand mehr finde.

Wir werden später sehen, dass die allgemeine Forderung des Maszes und die Empfehlung des zeitweiligen Gebrauches eines Uebermaszes zur Herstellung des gestörten Gleichgewichts bereits an die Ethik des Maimonides anklingt.

Dass das religionsphilosophische Werk Saadia's tibrigens dem Maimonides vorgelegen, ist ohnehin wahrscheinlich und wird unzweifelhaft durch dessen anonyme Anführung an einer Stelle ¹⁾, wo Maimonides den Saadia als Anhänger des Kalam bezeichnet. Die Unterlassung ausdrücklicher Nennung hat selbst einen ethischen Grund und ist einer von den Zügen, die Maimonides als den berufenen Lehrer der Sittlichkeit kenntlich machen. Er nennt den verehrten Mann der Vergangenheit nicht, wo er ihm widersprechen muss, nennt ihn aber und rühmt sein Verdienst, wo er ihn gegen Vorwürfe in Schutz nehmen kann ²⁾. — Auch bei der Begründung des Gesetzes vom Bundeszeichen in Israel, glaubt MUNK eine Hindeutung auf Saadia zu finden ³⁾. — Andere Fälle der Zusammenstimmung oder Abweichung werden im Laufe unserer Darstellung sich zeigen.

II. SALOMO IBN GEBIROL verfasste ausser seinem religionsphilosophischen «*Lebensquell*» (*Mekor chajim*) und seiner ethischen Spruchsammlung «*Perlenlese*» (*Mibchar hapenanim*) im Jahre 1045 in Saragossa ⁴⁾ eine besondere ethische Schrift «*Veredelung des Charakters*» (*Tikkun middot hanefesch*) ⁵⁾. Darin wird als Gegenstand der Ethik die Aufgabe bezeichnet, durch Herrschaft des Geistes und Beschränkung der Sinnlichkeit zur ewigen Seligkeit zu gelangen ⁶⁾. Den Nachweis im Besondern sucht der Verfasser in seiner als Tugendlehre ausgeführten Schrift zu geben. Zur bessern Uebersicht werden Tugenden und Laster unter die fünf Sinne so vertheilt, dass auf je Einen Sinn zwei Paare kommen, im Ganzen zehn Paare genannt und behandelt

¹⁾ *Einleitung zu Abot*, Abschn. VI im Hinblick auf *Emunot* III, 2.

²⁾ Brief nach *Jemen* ed. HOLUB (nach der Uebersetzung Samuel Tibbon's aus einer Handschrift A. JELLINEK's in Wien) p. 39. — Aehnlich verfährt Maimonides in seinem Briefe an Joseph b. Jehuda (p. 15 a ed. Brünn), wo er ausser R. NISSIM und R. CHEFEZ noch andere Urheber der am meisten angegriffenen (הטעונית) Punkte in seinem *Mischnah-Commentar* zu seiner eignen Rechtfertigung nicht nennen mag, um deren Ansehen zu schonen.

³⁾ *Guide* III, 417, 2 zu *Mor.* III, 49 in Rücksicht auf *Emun.* III, 10.

⁴⁾ STEINSCHNEIDER, *Catal. Bodl.* p. 2326 nach der *Ed. pr.* und den Handschriften.

⁵⁾ Aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt von JEHUDA IBN TIBBON. *Ed. pr.* 1550; ed. Riva di Trento 1562; Luneville 1807 und Lyck 1859. Ich citire nach ed. Luneville.

⁶⁾ *Einleitung fol. 3b.*

werden. Diese Gruppierung erweist sich jedoch als werthlos und meist erzwungen. Neben manchen Berührungen mit der Ethik des Maimonides, sei es in einstimmiger oder in widersprechender Weise, ist besonders das Ibn Gebirol wohlbekannte und wiederholentlich ¹⁾ geltend gemachte ethische Mittelmasz des Aristoteles hervorzuheben. Aber Ibn Gebirol spricht davon doch nur gelegentlich. Es ist ihm nicht aus Aristoteles selbst bekannt und gilt ihm darum nicht als durchgängiger Maszstab sittlicher Tugend. So setzt er denn auch jeder Tugend nicht zwei Extreme, sondern nur ein einzelnes Laster gegenüber, welches dann mit derselben eines von den zehn Paaren bildet, die er im Ganzen aufstellt, um sodann Ort und Masz für deren richtige Anwendung und eine beschränkte Berechtigung sogar der im Allgemeinen als Laster bezeichneten Eigenschaften im Besondern nachzuweisen.

Dass Maimonides diese ethische Hauptarbeit seines, über ein Jahrhundert älteren und anderweitig berühmten Vorgängers gekannt habe, ist wohl anzunehmen, wenn auch ein bestimmter Nachweis dafür bei Maimonides nicht gefunden wird. Vielleicht hat Maimonides unter ihrem Einflusse die Aufgabe der Ethik als «Veredelung des Charakters» ²⁾ bezeichnet. — Möglich ist auch die Benutzung der *Perlenlese* in einem einzelnen Falle, auf welchen wir an seinem Orte zu sprechen kommen werden.

X III. BACHJA BEN JOSEPH ist der älteste jüdische Schriftsteller, von dem eine ausführliche Bearbeitung der Ethik auf uns gekommen ist. Er fasst dieselbe wesentlich als Pflichtenlehre auf, indem er zugleich das Moment der Gesinnung, dem unter seinen Zeitgenossen herrschenden Uebergewicht der äussern religiösen Praxis gegenüber, zur Geltung zu bringen versucht. Die äusseren Verpflichtungen zufolge des schriftlichen Gesetzes und der mündlichen Ueberlieferung (חובות האברים) will er in ihrer Geltung nicht antasten, aber neben und

¹⁾ IV, 1 beim Zorn (wozu *H. Deot* I, 4 eine interessante Parallele bildet); V, 1 bei der Freigebigkeit; V, 2 beim Geiz; V, 3 über Tapferkeit (wo die Worte הדרך הישרה und דרך טובה an die Ausdrücke הדרך הטובה והישרה in *H. Deot* I, 3. 4 sowie an הדרכים הטובים והישרים in *H. Deot* I, 5. 6 und sonst stark erinnert).

²⁾ Tibbon: חקן המדות, *Einleitung zu Abot*, Abschn. I. — Dass Maimonides zu dieser Auffassung noch anderswoher angeregt war, wird unten gezeigt werden.

über dieselben die «Herzenspflichten» (חובות הלבבות) gestellt wissen und zwar nicht nur aus Vernunftgründen, sondern kraft desselben Gesetzes und derselben Ueberlieferung. Bachja's *Lehre von den Herzenspflichten* (חובות הלבבות) ¹⁾ behandelt nur in den ersten zwei Abschnitten Theile der Glaubenslehre, nämlich die Lehre von Gott und die religiöse Weltanschauung, ist aber im Uebrigen der religiösen Sittenlehre vorzugsweise gewidmet. Die Auffassung des menschlichen Lebens auf Erden als Uebungsstätte für die Hingebung an Gott und die Ueberwindung der Sinnlichkeit war den jüdischen Schriftstellern durch manche Anklänge im Talmud und Midrasch nahe genug gelegt ²⁾, um sich mit den entschiedenen Kundgebungen und Folgerungen derselben Auffassung bei tonangebenden muhamedanischen Schriftstellern ³⁾ leicht zu befreunden. Wir werden deshalb jene asketische Richtung in milderer Form bei MAIMONIDES wiederfinden; in BACHJA tritt sie, wiewohl immerhin gemässigt, doch in mancher Hinsicht so entschieden auf, dass wir denselben im Allgemeinen den asketischen Schriftstellern beizählen müssen. BACHJA folgt unbedenklich den Lehren der «lautern Brüder» in Inhalt und Form ⁴⁾ und wohl auch dem Beispiele GAZZALI's ⁵⁾ (1059—1111), indem er auf erkennende und läuternde Wirksamkeit des Innern im Menschen überall dringt und indem er Fasten ⁶⁾, nächtliches Gebet ⁷⁾, Zurückgezogenheit aus dem Leben ⁸⁾, freiwillige

¹⁾ Die Seitenzahl der Anführungen ist aus der mit Einleitung von JELLINEK versehenen Ed. Leipzig 1846.

²⁾ Vgl. die Zusammenstellung bei Bachja, *Herzenspflichten* IX, 6. — Ferner Maimonides, *H. Deot* VI, 1.

³⁾ S. KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, Leipz. 1868, S. 58 über HASSAN BASSRI, den Begründer der Asketenschule von Bassora, und SAHL TOSTARI, und dann S. 59 die geschichtliche Erklärung dieser Erscheinungen.

⁴⁾ Dies hat überzeugend nachgewiesen KAUFMANN in der *Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, Wien 1874.

⁵⁾ Die von demselben a. a. O. S. 21, A. 1 beigebrachten Parallelen scheinen mir dafür entscheidend zu sein. Hierzu kommt eine wahrscheinliche Benutzung der *Wage* in einem später bei Maimonides zu erörternden Falle. Hiernach müsste, ungeachtet der a. a. O. S. 8, A. 2 geltend gemachten Gründe für eine Benutzung des BACHJA schon durch IBN GEBIROL, die vom Verfasser so schön nachgewiesene Uebereinstimmung Beider auf eine andere Weise erklärt werden.

⁶⁾ *Herzenspflichten* IX, 5, p. 418; X, 6, p. 443. Dagegen MAIMONIDES *Perak*. IV und *Deot* III, 1.

⁷⁾ HPfl. X, 6, p. 443.

⁸⁾ Das. VIII, 3, p. 370 f.

Zuthaten zu dem im Religionsgesetz Gebotenen ¹⁾ und Verzichtleistung auf alles Entbehrliche (המותרים) ²⁾ empfiehlt. Schwach nur sind bei BACHJA die Anklänge an das Aristotelische Mittelmass ³⁾; einen Einfluss auf die Bestimmung des Tugendbegriffes übt es bei ihm so wenig wie bei GEBIROL, weshalb er denn auch, wie jener, nur Ein Laster je einer Tugend gegenüberstellt ⁴⁾. In einem Theile der angeführten Punkte, wie noch in manchen anderen zeigt die *Lehre von den Herzenspflichten* erhebliche Unterschiede von der Ethik des MAIMONIDES ⁵⁾, doch auch viele Fälle der Uebereinstimmung ⁶⁾; Einzelnes daraus scheint sogar MAIMONIDES bei der Abfassung seiner ethischen Schriften vorgeschwebt ⁷⁾

¹⁾ Das. V, 5, p. 268. Dagegen MAIMONIDES *Perak.* IV und *Deot* III, 1.

²⁾ HPfl. V, 5, p. 265.

³⁾ Das. VIII, 3, No. 25, p. 385: אך אחת הדרך השווה; IX, 3, p. 407: מדרך והכח הואת קרובה אל הדרך השווה התוריה יותר ממה; p. 408: הדרך השווה התוריה שזכרנו וגו'. Die Aehnlichkeit der Ausdrücke mit den entsprechenden des MAIMONIDES ist hier wie oben S. 12, A. 1 bei GEBIROL bemerkenswerth.

⁴⁾ HPfl. III, 9 p. 181 und 10 p. 184 zum Theil dieselben, daneben aber auch verschiedene Paare.

⁵⁾ Ausser manchen bei MAIMONIDES gelegentlich anzuführenden Einzelheiten nennen wir hier beispielsweise die eben erwähnte Empfehlung des Fastens und der freiwilligen Zuthaten zum gesetzlich Gebotenen, die paarweise Gruppierung der Tugenden und Laster (vergl. mit MAIMONIDES, *Perak.* IV und *Deot* I, 4. 5), die Beschränkung der menschlichen Willensfreiheit durch die Bestimmung Gottes (HPfl. III, 8 p. 174 und V, 5 p. 280) und der damit zusammenhängende Quietismus (X, 7 p. 450 vergl. mit Maim., *Perak.* VIII; TESCHUBAH, V, VI; *Mor.* III, 16 ff.).

⁶⁾ So die Forderung, nach Bedürfniss sich am weltlichen Leben zu betheiligen, die Lust nicht zum Beweggrund der Handlungen zu nehmen (HPfl. IX, 5 p. 414), die Rede einzuschränken auf Bedürfniss und edlen Gebrauch (Das. p. 415 f.; und zu dem Allen) (vgl. MAIMONIDES *Perak.* V und *Deot* II, 4; III, 2), von Zechgelagen fern zu bleiben (HPfl. IX, 5 p. 412 vergl. mit *Mor.* III, 8 und *H. Tumat Zeraat* XVI, 10), sich zur Einkehr und Sammlung zuweilen aus der Gesellschaft zurückzuziehen (HPfl. IX, 2 p. 405 f. und *Mor.* III, 51).

⁷⁾ Das schöne Gleichniss vom Schulkinde in der *Einleitung* zu Sanh. X ist so auffallend ähnlich dem Gleichnisse bei BACHJA HPfl. IV 4 p. 235, dass es nur als die meisterhafte Ausführung eines gegebenen Stoffes erscheint. Dass indessen MAIMONIDES die eigentliche Anregung zu dem Gleichnisse von GAZZALI empfangen hat (oben S. 8, A. 5) und BACHJA nur eine Mittelstation zwischen ihm und seiner Quelle ist, werden wir später als einleuchtend erkennen. — Die herrliche Stelle im *Moreh* III, 52 Anf. über das Gefühl der Gottesnähe und dessen veredelnde Einwirkung auf den Menschen ist vielleicht unter dem Einfluss einer ähnlichen Stelle in HPfl. VIII, 3 Nr. 10, p. 357 ff. und Nr. 26 p. 386 entstanden, wiewohl die Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte einige Unterschiede erklärt.

oder zu directer Benutzung¹⁾ vorgelegen zu haben. Bei dieser Annahme erscheinen denn auch manche Abschnitte oder Ausführungen bei MAIMONIDES als Parallelen zu den Abschnitten des *Buches von den Herzenspflichten*²⁾.

IV. In der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts verfasste ABRAHAM BAR CHIJA eine ebenfalls der Hauptsache nach ethische Schrift *Hegjon hanefesch*³⁾. Von dem Bedürfnisse der Busse und Bekehrung (חשובה), wie viele spätere ethische Schriften in der jüdischen Literatur ausgehend⁴⁾, theilt der Verfasser in vier Abschnitten mit vorwiegend homiletischer Form — vielleicht für gottesdienstliche Vorträge am jüdischen Neujahrsfeste⁵⁾, am Morgen des Versöhnungstages⁶⁾ wie am Nachmittag desselben⁷⁾ und zum Sabbat in den Busstagen⁸⁾ ursprünglich angelegt — neben manchem Religionsphilosophischen Vieles aus dem Gebiete der Ethik mit und geht in dieser zumeist die Wege BACHJA's. Die drei Klassen

So ist השכל הפועל dem BACHJA fremd und dem MAIMONIDES wiederum jene Ekstase, welche HPfl. S. 359 oben angedeutet wird. — Wenn *Mor.* III, 51 die höchste Stufe innern Gottesdienstes in Moseh und den Patriarchen näher angegeben, nicht aber erklärt wird, weshalb diese Stufe als die höchste gelten müsse, so scheint auf die Bekanntschaft der Leser mit HPfl. IX, 7 S. 424 ff., wo diese Begründung gegeben ist, gerechnet worden zu sein. —

¹⁾ Wie MUNK zu *Mor.* II, 12 eine Entlehnung aus HPfl. II, 5 p. 124 annimmt.

²⁾ So entsprechen שער הבחינה dem *Mor.* III, 12 und 32 Anf.; שער יחוד der *Einleitung zu Abot*, Abschn. V; שער השבון הנפש derselben im Abschnitt IV Schluss. —

³⁾ Ed. E. FREIMANN mit einer biographischen Einleitung des Herausgebers und einer zweiten von S. L. RAPPOPORT, Leipzig 1860.

⁴⁾ Dass diese Anknüpfung an das jüdisch-religiöse Leben auch in der philosophischen Ethik ihre Analogie hat, wird sich bei der Besprechung des Maimonidischen Begriffes der Ethik zeigen. Vergl. übrigens schon oben S. 12, A. 2.

⁵⁾ Abschnitt I, über Natur und Schöpfung.

⁶⁾ Abschnitt II, im Anschluss an die Morgen-Haftarah Jes. 57, 14—58, 14.

⁷⁾ Abschnitt III, zum Buche Ionah, der Minchah-Haftarah.

⁸⁾ Und zwar mit dem Wochenabschnitte וילך. So nämlich erklärt sich vielleicht Abschnitt IV, angeknüpft an Jes. 55, 11 aus der Haftarah דרשן (Jes. 55, 6—56, 8), welche an diesem Sabbat nach alter Ueberlieferung üblich war (*Tossafot* שחל להיות ר"ה אב zu *Megillah* 31 b), und an 5 Mos. 30, 1 ff. (p. 40 ed. Freimann) aus dem WA נצבים, wovon וילך nur einen im Falle des Bedürfnisses ablösbaren Theil bildet (s. ZUNZ, *Ritus* S. 179).

der Religiösen, die er uns vorführt¹⁾, entsprechen den drei Arten von Enthaltamen bei BACHJA²⁾, ohne freilich mit denselben ganz zusammenzufallen. Während aber BACHJA die äusserste Stufe der Askese, das Einsiedlerleben, nur in beschränkter Weise gutheisst³⁾ und in dieser Beziehung die Lebensweise der Prophetenschüler nur als historische Erscheinung anführt⁴⁾, billigt ABRAHAM B. CHIJA die ehelose Lebensweise, trotz des biblischen Ausspruchs (1. Mos. 1, 28), der als erstes Gebot in der Reihe der Israelitischen Gesetze gezählt wird, und führt als Muster dafür die Mehrzahl der Propheten an, welche, wie er aus dem Stillschweigen der Bibel über ihr Familienleben folgert, unvermählt und kinderlos gelebt hätten⁵⁾. — Auch den Gedanken BACHJA's, dass die je höhere Stufe der Askese ein geringeres Masz von gesetzlichen Vorschriften erforderlich mache⁶⁾, führt A. B. CHIJA — in etwas veränderter Weise — aus⁷⁾. Zeigt sich hierbei schon, dass ABRAHAM B. CHIJA, trotz der Verwandtschaft der Richtung, sich BACHJA gegenüber seine Selbständigkeit gewahrt hat, so finden wir ihn in entschiedenem Gegensatz mit demselben in Betreff der freiwilligen Fasten, die B., wie wir gesehen haben⁸⁾, empfiehlt, A. B. CH. aber verwirft⁹⁾ und darin gerade mit MAIMONIDES übereinstimmt¹⁰⁾. Und diese Uebereinstimmung gewinnt an Bedeutung, wenn man hinzunimmt, dass A. b. Ch. hierbei denselben Midrasch in Betreff derselben Bibelstelle¹¹⁾ schon anführt, wie später M. in gleichem Zusammenhange. Hiermit ist freilich noch nicht ausgeschlossen, dass beide zufällig dieselbe nicht gerade unbekannte Auslegung benutzt haben; doch hat die Annahme mindestens Nichts gegen sich, dass Maimonides diese wie andere Schriften des ihm vortheilhaft bekannten Autors¹²⁾ gelesen hat. Vielleicht fand er in ihr die Anregung zum sechsten Abschnitt seiner *Einleitung zu Abot* über das Verhältniss der Neigung zur Tugend, wenn auch freilich

¹⁾ *Hegj. han.* fol. 35.

²⁾ HPfl. IX, 3 S. 406—408.

³⁾ *Das.* IX, 5 S. 421 ob.

⁴⁾ *Das.* IX, 6 S. 422.

⁵⁾ *Hegj. han.* fol. 37 a.

⁶⁾ HPfl. IX, 7 Anf.

⁷⁾ *H. han.* 37 b—38 u. 43 a.

⁸⁾ Oben S. 13, A. 6.

⁹⁾ *H. h.* 16 a.

¹⁰⁾ *Perak.* IV; *Deot* III, 1.

¹¹⁾ *Nedar.* 10 a in Bezug auf וְכָפַר עָלָיו מֵאִשֶּׁר חָטָא עַל הַנֶּפֶשׁ (4 Mos. 6, 11).

¹²⁾ *Sendschreiben nach Jemen*, übers. v. Sam. Tibbon ed. Holub p. 43: וְכָבַר עָמַד וְכָבַר עָמַד oder, wie Nachum aus Magreb übersetzt: וְכָבַר עָמַד. Vgl. FREIMANN, *Einl.* S. IV, A. 4. RAPPOPORT *das.* S. XXII fügt eine Stelle aus dem *Mischnah-Commentar* zu *Arach.* II, 2 hinzu.

Maimonides in dieser Frage weder Etwas von A. B. CHIJA entlehnt, noch eine mit ihm gemeinsame Quelle benutzt hat¹⁾.

V. JOSEPH IBN ZADDIK, Rabbinatsmitglied (ר״י) in Cordova 1138—1149, also Amtsgenosse des R. MAIMUN, Vaters unseres MAIMONIDES, behandelt im vierten Abschnitte seines religionsphilosophischen *Mikrokosmos*²⁾ die religiöse Ethik, indem er Gehorsam und Auflehnung gegen Gottes Gebot sowie Lohn und Strafe erörtert. Wie SAADIA³⁾ und MAIMONIDES⁴⁾ nimmt er an, dass auch die Gebote, deren Grund wir nicht kennen, von Seiten ihres göttlichen Urhebers als wohlbegründet anzusehen seien und unser Nichtwissen nur auf der Mangelhaftigkeit unserer Einsicht beruhe⁵⁾. Er nennt diese Gesetze nach Saadia's Vorgange «Gesetze des Gehorsams»⁶⁾. — Wie später dem MAIMONIDES, ist ihm der Mensch das höchste Wesen der geschaffenen Niederwelt. Darum habe ihm Gott die Herrschaft über seine Mitgeschöpfe verliehen und ihn erst geschaffen, als alle anderen bereits zu seiner Verfügung vorhanden waren. Zweck des menschlichen Lebens sei Erfüllung der Gebote Gottes und Erlangung des Guten als Lohn des Gehorsams⁷⁾; allein alle guten Werke als Dienst Gottes seien werthlos, wenn der Mensch nicht zugleich Gott erkenne. Denn eigentlich seien jene ohne wahre Gotteserkenntnis nicht möglich. Es sei wahr, dass Mitleid, Wohlthätigkeit, Abwendung

¹⁾ RAPPOPORT (*Vorrede* zu ed. Freimann p. XXIII) macht auf die Uebereinstimmung zwischen *H. han. f.* 10a und *Perak. VI* aufmerksam, denkt Anfangs an eine Entlehnung durch M., giebt aber dann die Möglichkeit einer nur gemeinsamen Quelle zu. Eine nähere Prüfung zeigt aber die Unhaltbarkeit selbst dieser Annahme. MAIMONIDES nämlich geht hier von der ersten Quelle aus und stellt eine Ansicht des ARISTOTELES (*NE. VII, 11*) und gleichdenkender Philosophen einem talmudischen Ausspruche gegenüber, während A. B. CHIJA späteren, wahrscheinlich arabischen Autoren folgt. So erklärt sich, dass die Meinung der חכמי המון bei Maimonides gar nicht vertreten ist und die Aristotelische Ansicht bei A. b. Ch. unter dem Ausdruck והמדקדקים מהם בענין הזה angeführt wird.

²⁾ עולם קטן ed. JELLINEK, Leipz. 1854.

³⁾ *Emun.* III, 1 nimmt S. trotz seiner Eintheilung der Gesetze in שכליות und שמעיות an, dass letztere ein gewisses Masz vernünftiger Begründung zulassen und versucht auch III, 2 eine solche in allgem. Umrissen nachzuweisen.

⁴⁾ *Mor.* III, 26 ff.

⁵⁾ *Mikrok.* S. 61.

⁶⁾ המצות הנשמעות und המצות השמעיות.

⁷⁾ Das. 60.

von Sinnengenüssen sich auch bei Unwissenden finde; aber Dergleichen folge hier nur aus der Schwäche der Triebe, nicht — was allein dem Handeln die sittliche Bedeutung giebt — aus der gewollten Herrschaft besseren Wissens. Princip der guten Werke sei also die Weisheit, durch die der Mensch zur Gotteserkenntniss gelange¹⁾; und so sei auch Endziel aller guten Thaten die Weisheit und Erkenntniss²⁾. Der wahre Lohn der Frommen aber bestehe in der Seligkeit des jenseitigen Lebens oder, was Dasselbe sei, in geistiger Verklärung und vollkommener Gotteserkenntniss³⁾. — Hinsichtlich der Willensfreiheit sagt IBN ZADDIK, das Vorherwissen Gottes beschränke dieselbe in keiner Weise⁴⁾. Einen Zwang übe Gott in sittlichen Angelegenheiten nicht, da sonst Lohn und Strafe mit seiner Gerechtigkeit unverträglich wäre. Gott habe vielmehr alle Menschen an Geist, Empfindung und körperlichen Organen gleich ausgestattet und denjenigen, von dem er wusste, dass er schlecht sein werde, durchaus nicht hinter den zurückgesetzt, dessen Vortrefflichkeit ihm vorher bekannt gewesen⁵⁾.

Die hierbei vorkommenden zahlreichen Berührungen mit MAIMONIDES sind in der Theilnahme beider Schriftsteller an der Wissenschaft und den Ideen ihrer Zeit begründet. Eine Entlehnung und Benutzung kann in diesem Falle schon darum nicht angenommen werden, weil M. den *Mikrokosmos* nach seiner eignen Erklärung⁶⁾ nie gesehen und nur im Allgemeinen über die Richtung, die darin in religionsphilosophischen Fragen herrsche, im Klaren zu sein behauptet.

VI. Sein Zeitgenosse JEHUDAH HALEVI berührt beiläufig in seinem religionsphilosophischen Werke *Kusari*⁷⁾ ethische Materien. Seine originelle, gegen die Uebermacht der philosophischen Speculation, die alle Eigenthümlichkeit der Offenbarungsreligion zu verwischen drohte,

¹⁾ Das. 63.

²⁾ Das. 64.

³⁾ Das. 73 ff.

⁴⁾ Das. 60. Die Kürze, womit der Verfasser diese Frage abfertigt, beweist, dass ihm genauere Erörterungen, die er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen durfte, vorschwebten, wie etwa die des SAADIA in *Emun.* IV, 3.

⁵⁾ Das. 61.

⁶⁾ Brief an Sam. Tibbon fol. 13a Br. oder Kobez 28b.

⁷⁾ Aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt von JEHUDAH IBN TIBBON, und so, mit deutscher Uebersetzung und Erklärung versehen, herausgegeben von DAVID CASSEL, erste Ausg. Leipz. 1853, nach welcher im Folgenden die Seitenzahlen angegeben sind. Ueber die früheren Ausgaben s. CASSEL, *Eind.* S. XXVIII ff.

sich richtende Forschung musste auch im Gebiete der Ethik zu Ergebnissen führen, die den entschiedenem Anhängern der Philosophie widersprachen. Sehr bezeichnend ist JEHUDAH HALEVI's Widerstand gegen den aus Naturbetrachtung und Speculation gewonnenen philosophischen Gottesbegriff, dessen volle Erkenntniss als die höchste Seligkeit, als der Gipfel alles sittlichen Lebens nach den damals herrschenden Theorien galt¹⁾. Er lässt seinen Chasarenkönig sagen: «Nun ist mir der Unterschied klar zwischen «Gott» und dem «Ewigen (יהוה) und ich verstehe den Abstand zwischen dem «Gott Abrahams» und dem Gott des Aristoteles. Nach dem «Ewigen» sehnt sich die Seele durch Gefühl und Anschauung, «Gott» ist das Ergebniss der Speculation. Jenes Gefühl treibt den es Empfindenden zur Aufopferung aus Liebe, zum Märtyrertod; die Speculation beweist nur, dass Gottes Verehrung Pflicht sei, so lange sie nicht schadet und nicht unbequem wird²⁾». Und der Meister sagt an einer andern Stelle: «Die Methode der Beweisführung hat die Philosophen veranlasst, von «Gott» zu sagen, dass er uns weder nütze noch schade, dass er von unseren Gebeten und Opfern nicht wisse, noch von unserem Gehorsam oder Ungehorsam gegen seine Gebote³⁾». — Jedoch schliesst dies eine Uebereinstimmung mit MAIMONIDES und Anderen in vielen Punkten nicht aus, zumal da J. h. bei aller Selbständigkeit sich dem Einflusse seiner Zeit nicht ganz entziehen konnte und mochte, sondern die Mittel, welche Bildung und Wissenschaft damals darboten, vielmehr in den Dienst seiner das Judenthum vor fremden Einflüssen schützenden Untersuchungen stellen wollte. So finden wir denn auch bei ihm das Aristotelische Mittelmasz deutlich ausgesprochen und gegen die übertriebene Askese, wie BACHJA und A. sie gelehrt hatten, gerichtet⁴⁾. Und wie Maimonides, der Anhänger der Philosophie, so nimmt auch JEH. HAL. an, die Philo-

¹⁾ Wir verweisen beispielsweise auf SAADIA, *Emunot* Einleitung; BACHJA, HPfl. Einleitung S. 13; IBN ZADDIK hier S. 18; *Kus.* IV, 19.

²⁾ *Kusari* IV, 16.

³⁾ Das. IV, 3 Anf. — JEH. HAL. spricht an diesen Stellen in seiner Weise aus, was ZELLER, *Philosophie der Griechen* II, 2 S. 279 über den Gottesbegriff des Aristoteles bemerkt und in die zutreffenden Worte zusammenfasst, Aristoteles habe das Moment der Persönlichkeit in der Gottheit durch seine Abstraction untergehen lassen.

⁴⁾ *Kus.* II, 50 Anf.

sophie und Wissenschaft bei Griechen und Römern hätten ihren Ursprung in Israel und sei deren Wiederaufnahme in die jüdische Forschung nur eine Rückwanderung, die die Länge der Zeit und die vielen Mittelglieder nicht als solche erkennen liessen¹⁾. In Betreff der Willensfreiheit beruft sich J. H., wie SAADIA²⁾, auf die subjective Erfahrung jedes handelnden Menschen³⁾ und stellt, wie ebender- selbe⁴⁾, in Abrede, dass das Vorherwissen Gottes den Willen der Menschen bestimme. Es sei, wie die Anhänger des Kalam weitläufig auseinandergesetzt hätten, in Gott neben dem schöpferischen Wissen ein accidentelles Wissen fremden Thuns vorhanden, welches ebensowenig als Vorherwissen über das Thun entscheide, wie als nachträgliches⁵⁾. Ueber das Verhältniss zur Vorsehung spricht J. H. sich anders, und doch theilweise ähnlich wie später Maimonides⁶⁾ aus. Alles, sagt er, geht auf Gott als erste Ursache zurück, sei es mittelbar oder unmittelbar. Zu den mittelbar von Gott verursachten Dingen gehören die menschlichen Handlungen; Mittel ist nämlich in diesem Falle die freie Wahl des Menschen selbst — allerdings in Verbindung mit den dieselbe bestimmenden Ursachen⁷⁾.

Dass aber das Buch *Kusari* dem MAIMONIDES sehr wohl bekannt gewesen, ist aus vielen Anzeichen ersichtlich, deren nähere Angabe indessen nicht hierher gehört.

VII. Aus Castilien, wie JEH. HAL. und mit demselben in früheren Jahren persönlich verkehrend, war der von ihm vielfach verschiedene, dem Neuplatonismus und der Astrologie ergebene ABRAHAM IBN ESRA (st. 1167). Derselbe behandelt in seinen Bibelerklärungen und in seinem die Ethik und die mosaische Gesetzgebung philosophisch und exegetisch erläuternden Werke *Jesod mora* (vollendet 1158 od. 1159) verschiedene Fragen der Sittenlehre. Seine Schriften waren MAIMONIDES sicherlich nicht unbekannt, wiewohl wir eine deutliche Bezugnahme auf ihn weder da finden, wo M. Abweichendes lehrt (— wie

¹⁾ Maim. zu Mischnah *Berach.* IX, 5 Schl.; *Mor.* I, 70; II, 11. 29 vgl. mit *Kus.* II, 66.

²⁾ *Emun.* IV, 3.

³⁾ *Kus.* V, 20 p. 417 Mitte.

⁴⁾ *Emun.* das.

⁵⁾ *Kus.* V, 20 p. 418. — Nicht so Maim. in *Mor.* III, 41.

⁶⁾ *Einl. zu Abot*, Abschn. VIII; zu *Abot* IV, 22 Schl.; *Mor.* III, 17, Ansicht 5; II, 48.

⁷⁾ *Kus.* V, 20 p. 415 f. 417 unt.

z. B. bei der Eintheilung der biblischen Gesetze in vier oder drei Klassen ¹⁾, welche mit der Dreitheilung des ABR. IBN ESRA ²⁾ nicht übereinstimmt, oder bei der Auffassung einer die Willensfreiheit vermeintlich betreffenden Bibelstelle ³⁾ —) noch wo er mit ihm zusammentrifft, (wie in der Einschränkung des dem Menschen zuerkannten Uebergewichts auf die sublunarisches Welt ⁴⁾, in der Berufung auf dieselbe Bibelstelle (5 Mos. 4, 6: 'רק עם חכם ונבון וגו') bei der Behauptung, dass alle Gesetze ihren Grund oder Nutzen haben ⁵⁾, in der Deutung des Gebotes von der Liebe zu Gott (5 Mos. 6, 5 und sonst) als Aufforderung zur Erkenntniss Gottes durch Studien und philosophische Speculation ⁶⁾, in der Ausschliessung der Einzelvorschriften beim Opferwesen von der sonst bei den Geboten Gottes vorausgesetzten und versuchten Begründung ⁷⁾ — wobei freilich I. E. auch das Fasten am Versöhnungstage für unerklärbar hält, abweichend von Maimonides ⁸⁾). Eine ehrenvolle Erwähnung des A. I. ESRA findet sich bei MAIMONIDES nur beiläufig in einer schriftlichen Mittheilung ⁹⁾.

¹⁾ Vier Klassen in der Einleitung zum *Buche der Gesetze*, Regel 9; drei Klassen mit ausdrücklicher Nennung und Begründung der veränderten Eintheilung: *Mor.* III, 31 Schluss.

²⁾ *Comm.* zu 2 Mos. 20, 1; zu 5 Mos. 30, 14; *Jes. mor.* VII. Hier nämlich umfasst «Herz» sowohl den Glauben (דעות) als den Charakter (מדות) der Maimonidischen Eintheilung.

³⁾ *Jes.* 63, 17 (למה תחענו ה' מדרכיק) in *Einl. zu Abot*, Abschn. VIII und *Jes. mor.* VII.

⁴⁾ ABR. I. ESRA's kurzer *Comm.* zu 2 Mos. 23, 20 gegen SAADIA; MAIMONIDES *Mor.* III, 12. 13. — Vgl. Aristot. *NE* VI, 7.

⁵⁾ *Jes. mor.* VIII und *Mor.* III, 31.

⁶⁾ *B. d. Gesetze*, Geb. 3; besonders auf speculative Naturbetrachtung bezogen: *H. Jes. hat.* II, 2; *H. Tesch.* X, 6; *Mor.* III, 28. 52; — *Jes. mor.* VII.

⁷⁾ A. J. ESR. das.: אין חכם (יגבה לב האדם), ואם בעבור דעת התורות והמצוות שייבנים עד שידע למה יתענה בעשור וחלקי הקרבנות *MAIM. Mor.* III, 26.

⁸⁾ *Mor.* III, 43.

⁹⁾ Brief an SAMUEL IBN TIBBON fol. 12a Brunn oder *Kobez* II, fol. 27a: וגם. Dass der Brief an seinen Sohn ABRAHAM (ed. Brunn fol. 1 ff. od. *Kobez* II, 39a Col. 2) untergeschoben und das darin über IBN ESRA ausgesprochene Lob nicht von MAIM. herrühre, bezweifelt jetzt kaum noch Jemand. Es sei nur noch bemerkt, dass bei näherer Prüfung der Verfasser, ein Bewunderer Ibn Esra's, diesen nicht einmal richtig verstanden hat. So bezieht er dessen Gleichniss von Sonne und Mond zu 2 Mos. 23, 11 (כי שמי בקרבו) fälschlich auf den göttlichen und den menschlichen Geist, während

VIII. Der jüngere Zeitgenosse und Landsmann Abraham Ibn Esra's, der Toledaner ABRAHAM IBN DAUD HALEVI, erweist sich durch seine religionsphilosophische Schrift *Emunah ramah*¹⁾ (verfasst 1160) als ein, der Zeit und dem Standpunkte nach, dem MAIMONIDES am nächsten stehender Forscher. An ABRAHAM IBN DAUD ist bei den «andalusischen Forschern» jüdischen Glaubens zu denken, welche Maim. als Anhänger der (aristotelischen) Philosophie bezeichnet²⁾. — A. I. D. kleidet seine Arbeit so ein, dass sie auf Anlass einer Anfrage über die Vorherbestimmung Gottes im Verhältniss zur menschlichen Willensfreiheit verfasst sei. Zur Herstellung voller Klarheit müsse er philosophische Erörterungen allgemeiner Natur voranschicken und so behandelt er im ersten und zweiten Abschnitte seines Buches die theoretische, im dritten Abschnitte die praktische Philosophie. Wie MAIMONIDES³⁾, ist er mit der bei den Aerzten seiner Zeit beliebten Eintheilung des Seelenlebens nicht einverstanden, setzt er an deren Stelle eine andere⁴⁾ und weist er der vegetativen Thätigkeit der Seele sieben Verrichtungen zu⁵⁾. Wie MAIM. die Sittenlehre⁶⁾, so nennt er das offenbarte Gesetz (תורה) eine Heilung der Seelen⁷⁾. Auch ihm ist der Mensch das höchste Geschöpf und der oberste Zweck aller anderen Wesen unter dem Monde, ist das höchste wiederum im Menschen seine Denkkraft, sein höchster Zweck die Erkenntniss und deren höchster Gegenstand Gott⁸⁾. Wie früher BACHJA⁹⁾ und später MAIMONIDES¹⁰⁾, so führt auch ABRAHAM IBN DAUD Beispiele aus

Ibn Esra daselbst von Gott und Engeln spricht (fol. 2b Brunn). Er will durchaus Maim. als Anhänger Ibn Esra's darstellen; da aber die Schriften des Maim. widersprechen, so legt er Maim. die Worte in den Mund (fol. 3b), er habe erst nach Abfassung des *Mischnah-Commentars*, des *Mischneh torah* und des *Moreh nebuchim* die Schriften A. I. E. und dessen Mysterien kennen gelernt. Der Verfasser bewundert an A. I. E. den Muth und die Furchtlosigkeit (fol. 2b) bei unstem Leben und trotz seines Dienstes bei Königen. Dieser sonst unbekannte Verkehr bei Hofe ist also ebenfalls zur Verherrlichung Ibn Esra's erfunden.

¹⁾ Ed. SIMSON WEIL, Frkf. a. M. 1842.

²⁾ Mor. I, 71 und MUNK das.

³⁾ Einl. zu Abot, Abschn. I.

⁴⁾ Em. ram. I, 6 p. 23.

⁵⁾ Das. p. 25.

⁶⁾ Einl. zu Abot, Abschn. I.

⁷⁾ E. r. I, 7 p. 39.

⁸⁾ Das. II, Einl. vergl. mit MAIM. Einl. zum *Mischnah-Commentar* bei der Ausführung zur Erklärung der Agadah: אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד.

⁹⁾ HPfl. I, 10 p. 73.

¹⁰⁾ Mor. I, 21. 27. 28. 36. 37. 48; II, 33. 41; III, 4. 46.

Onkelos, der chaldäischen Pentateuch-Uebersetzung, für die Beseitigung von Anthropomorphismen an¹⁾. Er lehrt, übereinstimmend mit *MAIM.*²⁾, dem Gebote, Gott zu dienen (5. Mos. 10, 20) werde nicht genügt durch das tägliche Gebet, wenn man im Uebrigen den ganzen Tag nur seinen Geschäften nachgehe; sondern der «Dienst», den der Mensch Gott widmen soll, bestehe darin, aller Orten seine Gedanken auf Gott und dessen Lehre zu richten. Und dies müsse unausgesetzt geschehen. Keinerlei Zeit dürfe auf Ueberflüssiges (מותרות) verschwendet werden. Wer nun aber durchaus keine Zeit zu religiösem Nachdenken erübrige, der rechne wenigstens jedes Gelingen seiner Thätigkeit und die Abwehr alles Leides Gott zu; lobe Gott, wenn er sein Unternehmen vollbracht, und messe den eignen Sünden die Schuld bei, wenn er die höhere Obhut sich entzogen sieht³⁾. Zum beharrlichen «Dienste» bedürfe es der Gewöhnung und Uebung⁴⁾. Wie *ABR. IBN ESRA* und *MAIMONIDES*⁵⁾ findet er in dem biblischen Gebote, Gott zu lieben, die Mahnung zur Erkenntniss Gottes durch wissenschaftliche und philosophische Forschungen; nur dass *MAIM.* in seinen späteren Schriften, wie schon bemerkt worden ist, hierbei an die Natur vorzugsweise denkt und das Studium der Physik (im aristotelischen Sinne) als einen Act religiöser Pflicht nachweisen will, wogegen *IBN DAUD*, da er die ablehnende Stellung des M. zur Attributenlehre nicht vollständig theilt, neben den «Werken» Gottes auch dessen Attribute als Gegenstand der gebotenen Forschung darstellte⁶⁾. Auffallend ist die Uebereinstimmung zwischen *IBN DAUD* und *MAIM.* in der — wie man vom Standpunkte des Gesetzes aus sagen muss — zu geringen Würdigung des Opferwesens in Israel, wobei nahezu dieselben Bibelstellen von beiden Männern angeführt werden⁷⁾. Ebenso erinnern die Erörterungen über die menschliche Willensfreiheit bei *MAIM.*⁸⁾ in sehr vielen Punkten an die Ansichten *IBN DAUD*'s⁹⁾, wiewohl allerdings nicht in allen volle Uebereinstimmung herrscht. Mit gleicher Entschiedenheit, wie früher *SAADIA*

¹⁾ *E. r.* II, 6, p. 89.

²⁾ *Mor.* III, 51.

³⁾ *E. r.* III, p. 100.

⁴⁾ *Das.* p. 101.

⁵⁾ S. oben S. 21, A. 6.

⁶⁾ *E. r.* III, p. 100.

⁷⁾ *Das.* III, p. 102 vergl. mit *Mor.* III, 32.

⁸⁾ *Einl. zu Abot* Abschn. VIII; H. Tesch. 5 und 6.

⁹⁾ *E. r.* II, 6, 2 p. 96.

und kurz nachher MAIM., behauptet IBN DAUD, die talmudischen Weisen hätten die menschliche Willensfreiheit für absolut gehalten. Ein Umstand aber erhebt die aus dem Bisherigen sich ergebende Wahrscheinlichkeit, dass MAIMONIDES noch während der Abfassung seines *Mischnah-Commentars* (vollendet 1168) das um dieselbe Zeit (1160) verfasste Buch seines ältern Zeitgenossen IBN DAUD gelesen und darauf, ohne es zu nennen, Bezug genommen, fast zur Gewissheit. MAIM. berührt viele Bibelstellen in Betreff der Willensfreiheit in einem Bestandtheile dieser seiner Arbeit, in der *Einleitung zu Abot*¹⁾. Ausführlich bespricht er drei anscheinend entgegenstehende Stellen, und zwar diejenigen, die auch IBN DAUD angegeben und in seiner Weise erläutert hatte²⁾. MAIM. giebt seine eigne Auffassung mit der Aufforderung an die Leser, seine Erklärung der erstgenannten Stelle mit der «Anderer» zu vergleichen, und sagt dann hinsichtlich der dritten Stelle, diese gehöre gar nicht zu der Frage von der Willensfreiheit, indem er damit augenscheinlich die Anführung und Umdeutung derselben durch IBN DAUD³⁾ als eine nicht erforderliche bezeichnen und ablehnen will. — Dass MAIM. auch sonst, den ihm bekannten Arbeiten seiner Vorgänger gegenüber, seinen eignen Weg findet und festhält, zeigt das Beispiel der Tugendlehre. Das Aristotelische Mittelmasz ist IBN DAUD in seiner ganzen, den Tugendbegriff bestimmenden Bedeutung bereits bekannt. Während er aber noch, nach dem Beispiele muslimischer Forscher, wie z. B. GAZZALI's⁴⁾, die Sokratisch-Platonischen Cardinaltugenden und deren Herleitung nach dem von PLATO in seinem *Staat* gegebenen Muster in geschickter Weise, jedoch nicht ohne Zwang, damit zu vereinigen versucht⁵⁾, erweist sich MAIM. auf

¹⁾ Abschnitt VIII; vergl. H. Tesch. VI, 3.

²⁾ *E. r.* p. 1 und 98. Es sind die Stellen: a) in Betreff Pharaos 2. Mos. 7, 3 — wobei es ohne Belang ist, wenn Maim. eine andere der zahlreichen ähnlichen Stellen anführt, nämlich 2. Mos. 14, 4 (wie er denn in H. Tesch. am entsprechenden Orte wieder eine andere Stelle und diese aus dem Gedächtnisse ungenau citirt 2. Mos. 4, 21); b) in Ansehung Sichons: 5. Mos. 2, 30; c) die auch von Abr. Ibn Esra (*Jesod mor.* VII) hierauf bezogene Klage des Propheten (Jes. 63, 17).

³⁾ Vielleicht auch durch ABR. IBN ESRA, wenn ihm dessen *Jesod mora* damals schon bekannt war (s. oben S. 21, A. 3). Vgl. übrigens ob. S. 11 bei A. 2.

⁴⁾ *Mosne Zedek*, Cap. 15.

⁵⁾ *E. r.* III, p. 98.

Grund näherer Kenntniss der *Nikomachischen Ethik* in dieser Hinsicht als strenger Aristoteliker und unterlässt eine seiner Natur sonst zusagende Systematisirung, wo sein Führer in der Philosophie eine solche nicht unternommen hatte ¹⁾.

C. Die vorwiegende Aufgabe der jüdischen Ethik im Zeitalter des Maimonides und dessen Stellung zu derselben.

Im Anschlusse an das eben Gesagte müssen wir hier sogleich bemerken, dass die Leistungen des MAIMONIDES in der Ethik diejenigen seiner Vorgänger entschieden überragt und dass sein Vorzug im Wesentlichen darauf beruht, dass er auf der Höhe der Bildung und Wissenschaft seiner Zeit stand, in der einschlägigen Literatur durch eigne Lectüre bis zu der ältesten damals maszgebenden Quelle — ARISTOTELES — vorgedrungen war und die dadurch mehr erschwerte als erleichterte Aufgabe der damaligen jüdischen Ethik, die durchgängige Uebereinstimmung zweier wesentlich verschiedenen Gebiete nachzuweisen, mit wunderbarer Belesenheit und Gewandtheit zu lösen unternahm ²⁾. Ein völliges Gelingen dieses Versuches war trotz manches günstigen Anscheines und der Zuversicht, womit M. nach dem Vorgange Anderer daran sich begab, nicht gut möglich ³⁾. Denn wenn

¹⁾ *Einl. zu Abot*, Abschn. IV und *Deot* I, 4.

²⁾ Die Meisterschaft des MAIM. in der Auffindung von biblischen oder talmudisch-midrassischen Parallelen für philosophische Lehren zeigt sich in der Ethik z. B. *Deot* II, 7, wo das Aristotelische Mittelmasz in der Bibelstelle Spr. 4, 26: *פֶּלֶם מַעְגָּל רִגְלָךְ וְכֹל דְּרֹכֶיךָ יִכּוֹנוּ* gefunden wird, indem M. פֶּלֶם hier im Sinne von «wägen» (wie Spr. 5, 21) nimmt, also: wäge ab, mache gleich, so dass das ἴσον = μέσον des ARISTOTELES in der Ethik zu Stande kommt; *Mor.* III, 54 in der Anführung des Midrasch aus *Bereschit rabba*, 35 Schl.: כתוב אחד אומר וכל הפצים לא ישוו בה וגו'.

³⁾ Als Beispiele bleibender Differenzen aus der Ethik mögen dienen die Aeusserungen über das Schamgefühl bei unseren Weisen (*Abot* V, 20: *ובשת* und bei ARISTOTELES (*NE.* IV, 15, wo es nur der Jugend als Vorzug angerechnet wird); ferner wird der Zorn von den jüdischen Weisen so verworfen, dass M. ausnahmsweise das Extrem desselben fordert (*Deot* II, 3), wogegen ARIST. den Mangel an Selbstbeherrschung im Gebiete des Zornes für minder verwerflich erklärt als im Bereiche der Begierden (*NE.* VII, 7).

auch aus verschiedenen Gründen, unter denen die bei allen Differenzen sich erhaltende Aehnlichkeit menschlichen Denkens und Fühlens der nicht am wenigsten wirksame ist, eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Aussprüchen der Bibel und der alten Weisen Israels einerseits und der griechischen Denker andererseits in einer mitunter schlagenden Weise hervortritt¹⁾, so ist doch die Annahme einer völligen Uebereinstimmung aus historischen Gründen von vornherein unzulässig und zeigt der dennoch versuchte Nachweis eine solche Gewaltsamkeit der Umdeutung²⁾, dass dieselbe den sonst scharf blickenden Forschern nur durch die Macht der festgewurzelten Voraussetzung entgehen konnte.

Es war aber nicht ein müßiges Beginnen, ein willkürliches Geistespiel, jene Vermittelung mit dem Aufgebote alles Scharfsinns herzu-

¹⁾ Das Mittelmasz im Sittlichen, welches ARISTOTELES zum Hauptmomente in der Bestimmung des Tugendbegriffes erhebt, findet sich anspruchsloser und darum desto berechtigter in der That schon in den biblischen und nachbiblischen Religionsquellen deutlich genug ausgesprochen. So lautet Spr. 30, 8: «Armuth und Reichthum gieb mir nicht! Lass mich erlangen das mir zugemessene Brod». Die Ermahnung Pred. 7, 16—18 heisst: «Sei nicht zu gerecht (nimm nicht zu viel Rücksicht auf Andere) und klügke nicht im Uebermasz! Warum willst du dich entsetzen (aus Verzweiflung an dem Undank der Anderen oder an dem nicht befriedigenden Erfolge deiner eignen Denkkraft)? Tobe nicht zu sehr (gegen die Ungerechten) und sei kein Thor (lass deinen Geist nicht unbenutzt und unbenutzt)! Warum willst du zur Unzeit sterben (durch deine Leidenschaft oder deine Unwissenheit)? Besser dass du das Eine ergreifst und auch von dem Andern deine Hand nicht abziehst (Wohlwollen und Strenge, Lerneifer und Resignation müssen verbunden einander mässigen); der Gottesfürchtige entgeht beiden Seiten (die Religiosität lehrt Masz und richtigen Tact)». Uebrigens wird diese Stelle bereits von MAIMONIDES als Beleg für das ethische Mittelmasz angeführt (*Deot* III, 1) und die Worte ואל תחכם יותר auf eine zu weit getriebene philosophische Speculation angewendet (*Mor.* I, 32). — Ebenso gehört dazu eine Stelle im palästinischen Talmud (*Chagigah* II, 1): אחד של אור ואחד של שלג, הטה בון מת באור, הטה בון מת בשלג. מה יעשה? יהלך — *Abot* V, 16 über die Unbeständigkeit der eigennützigen und die Dauerhaftigkeit der wahren Freundschaft findet in ARISTOT. *NE* VIII, 3. 4 seine Parallele; das Gebot der Ehrerbietung für das Alter (3 Mos. 19, 32) in PLATO'S *Staat* V, 465 A und ARIST. *NE* IX, 2.

²⁾ Als Beispiel diene die allegorische Deutung von אשה זונה (Spr. 7, 6 ff.) und ähnlicher Ausdrücke in der *Einleitung zum Moreh*, wodurch eine entschieden ethische Stelle ihrem eigentlichen Gebiete entzogen und der Metaphysik zugewiesen wird.

stellen. Ein tief empfundenenes Bedürfniss drängte dazu, seitdem die Lehre und die Ueberlieferung Israels im Geiste und im Gemüthe ihrer Bekenner mit einer grundverschiedenen Bildung und Lebensrichtung zusammentrafen, denen Einfluss und Berechtigung nicht streitig zu machen war. Dieses Bedürfniss ist ein so unabweisliches, dass es die Aufgabe der Denkenden in Israel immer gewesen und immer bleiben wird, das heilige Erbe der Väter dadurch vor Untergang zu schützen, dass ein Weg der Verständigung und des Einvernehmens zwischen dem anfänglich schroff Entgegengesetzten gesucht und durch Liebe und Besonnenheit auch gefunden wird. Und je grösser die Zahl der Gedankenlosen, Leichtfertigen oder Voreiligen ist, welche die durch den Zusammenstoss heraufbeschworne Krisis nicht verstehen und nicht überwinden können oder wollen und demzufolge der Einen Seite mit fanatischer Abweisung der entgegengesetzten sich innerlich und äusserlich zuwenden: desto nothwendiger musste es den tiefer und edler Angelegten erscheinen, beiden Seiten gerecht zu werden und deren Vereinbarkeit im Denken und Thun nachzuweisen.

Und diese Vereinbarkeit wahrer Bildung und echter Wissenschaft mit einer in ihren Lehren und Weisungen vernunftgemässen Religion stand bei den Kundigen nie in Zweifel. Wir finden die feste Ueberzeugung davon in dem Zeitraume arabischer Cultur, welchem MAIMONIDES angehört, seit SAADIA, dem ersten Vertreter jenes Verständigungsversuches, bei den Religionsphilosophen verschiedenster Richtung verbreitet. Die augenscheinliche Wirklichkeit und die Speculation der Vernunft mussten mit dem schriftlichen Gesetze und der mündlichen Ueberlieferung zusammenstimmen, um eine Wahrheit oder Lebensnorm als unzweifelhaft aufzuweisen. Im Allgemeinen wird diese Meinung bei unbefangener Prüfung sich kaum bestreiten lassen. Zu weit geht dieselbe nur, wenn — wie vielfach geschehen ist — die Vereinbarung zur Gleichmacherei ausartet; wenn die mannigfachen Verschiedenheiten durch Deutungen gewaltsam ausgeglichen und nicht vielmehr als nothwendige, mindestens unverwerfliche Eigenthümlichkeiten ihrer bezüglichen Sphären erkannt und dargelegt werden¹⁾; wenn endlich die

¹⁾ So bestimmt MAIMONIDES (*Deot* I, 4 ff.) den guten Weg (הדרך הטובה) und den rechten Weg (הדרך הישרה) nach ARISTOTELES als das ethische Mittelmasz

Verehrung für die Ueberlieferungen des eignen Volkes zu der Annahme verleitet, es müsse alles Verwandte oder ebenfalls Berechtigte daraus hervorgegangen sein. Dahin gehört, wenn Maimonides den oft gehör-

ohne Rücksicht auf die anders lautenden Erklärungen in den talmudischen Quellen, z. B. *Abot* II, 1 und 9. Maimonides sucht vielmehr in seinem Commentar zu diesen Stellen die Aussprüche der Weisen, so weit es ihm nöthig scheint, nur als Folgen der Aristotelischen Definition der Tugend darzustellen. Der Zwang hierbei macht sich genügend fühlbar, wie geistvoll auch die Vermittelung versucht wird. — Zu *Abot* II, 9 wird ferner der Ausdruck «ein gutes Herz» nach der psychologischen Theorie des Maimonides zurechtgelegt. — *Perak*. IV werden die Worte «Wahrheit und Friede» in *Secharja* 8, 19 nach der Aristotelischen Eintheilung der Tugenden erklärt: «Wahrheit» bedeute die dianoetischen, «Friede» die ethischen Tugenden. Hiermit ist zu vgl. zu *Abot* I, 18: «Recht» (דִּין) bezeichne die gerechte Staatsleitung (Politik), «Wahrheit» dianoetische, «Friede» ethische Tugenden. — Die Herrschaft der philosophischen Auffassung führt zur Einführung philosophischer Bezeichnungen auf Unkosten der religiös-nationalen, wie zu *Abot* I, 2 «Torah» für philosophische Bildung und «Wohlthätigkeit» für ethische Tugenden genommen werden soll. — Zu *Abot* I, 6 giebt Maimonides der dort vorkommende Ausdruck: «Lass die günstige Seite bei der Beurtheilung jedes Menschen den Ausschlag geben» (וְהוּי דִּין אֶת כָּל הָאָדָם לְכַף זָכוֹת) die Veranlassung, auf die der Tugend widerstreitenden Extreme zurückzukommen. Und doch wird das Bild dadurch sogar incorrect; denn «den Ausschlag giebt» gerade derjenige, welcher das Gleichgewicht durch eigne Zuthat aufhebt. — Zu *Abot* II, 4 bezieht Maimonides den Ausspruch: «Glaube an dich nicht bis zu deinem Todestage,» auf die unausgesetzte Uebung in tugendhafter Richtung (*Deot* I, 2. 7 und *ARIST.* *NE* II, 1—3), indem er dem schlichten Sinne der Worte Zwang anthut. Dasselbe findet Maimonides zu *Abot* III, 15 in den Worten וְהָכֵל לְפִי רֹכַח הַמַּעֲשֶׂה — nicht mit Recht. — In *Mischnah Abot* III, 17 glaubt er die von ihm angenommene Theorie vom σοφὸς ἐπὶ ἀντιθέσει (שָׂכֵל נִקְנָה) zu erkennen. — Zu *Abot* V, 7 wird das Merkmal des Weisen: «Er übereilt sich nicht im Antworten» auf den Disput mit Sophisten bezogen, von deren trügerischen Aufstellungen man sich nicht verblüffen und so zu unangemessener Antwort bringen lassen dürfe, sondern die Tragschlüsse müssten klar durchschaut und dargelegt werden, — als ob es sich um die Erklärung eines unter griechischen Zuständen entstandenen Ausspruchs handelte. Bezeichnend sind auch die Beispiele, welche das. für שׂוֹאֵל כְּעֵנִין וּמַשִּׁיב שׂוֹאֵל gegeben werden. — Der Ausdruck מְדַבֵּר בִּיְנוֹנִית in *Abot* V, 10 bedeutet in der That ein mittleres, aber sicherlich nicht ein tugendhaftes, löbliches Verhalten; das zeigt der Zusammenhang der ganzen Stelle: M. lässt sich bei der Erklärung jener Stelle in seiner Eingenommenheit für das Aristotelische Mittelmasz nicht irre machen und findet darin nur eine Bestätigung für seine Erklärung des Ausdruckes הַסִּיד. Allenfalls ist als Orientierungsmittel für philosophisch gebildete Leser die angeführte einfache Umschreibung durch die damals feststehenden Ausdrücke der philosophischen Ethik gerechtfertigt. So wenn ferner zu *Abot* I, 5 גִּוֵּרִים רָעִים לְעַצְמָם durch die Worte erklärt wird: שִׁיקְנָה פְּחִיתוֹת מְדוּת לְנַפְשָׁם

ten Satz mit grossem Nachdrucke wiederholt: die Lehren der Philosophie und die Aussprüche unserer Propheten und Weisen könnten darum keinen Widerspruch enthalten, weil sie ursprünglich dieselben seien. Nicht umsonst heisse die jüdische Nation «ein weises und einsichtiges Volk» (5. Mos. 4, 6). Die nachträglich in unsere Kreise von aussen her eindringenden Lehren der Philosophie seien nur scheinbar unserer Religion fremd, und dies, weil sie den inzwischen unwissend Gewordenen nicht mehr bekannt waren. In Wahrheit verhielte sich die Sache folgendermassen¹⁾. Israel sei ehemals, in seiner Blüthezeit, im Vollbesitze der Wissenschaften und der Philosophie gewesen. Druck und Verfolgung hätten der Nation mit anderen Gütern auch diesen Geisteschatz geraubt²⁾, und da schriftliche Aufzeichnungen der traditionellen Halachah und vollends der metaphysischen Wahrheiten für unzulässig gegolten, so sei der Verlust bis auf wenige mündlich erhaltene Einzelheiten unvermeidlich gewesen. Dazu seien diese geringen Reste nicht in der Form klarer, zusammenhängender Lehren überliefert worden, sondern lediglich als Winke und Bemerkungen, gehüllt in verbergende Darstellungsweisen, so dass sie, wie der Fruchtkern in der Schale, dem Blicke sich entziehen³⁾. Der mit dem Verfall und schliesslichen Untergange des Staates verbundene Verlust der Wissenschaften hätte dann die eigentlich zurückwandernden wie neue erscheinen lassen⁴⁾.

Indem solchergestalt für Maimonides Judenthum und Philosophie, jüdisches Gesetz und philosophische Ethik sogar ihrem geschichtlichen Ursprunge nach zusammenfallen; nur die Ausdrücke in beiden verschieden, Sache und Inhalt aber — wenn man Einzelnes ausnimmt⁵⁾ — durchgängig dieselben sind: so schien ihm der Nachweis der vollsten Uebereinstimmung keinerlei Bedenken gegen sich zu haben. Die

und ähnlich zu *Abot* II, 5, 8; die Definitionen zu *Abot* V, 7; IV, 21; V, 2. 19; *Einkl. zu Sanh.* X: כשאעשה אלה המצות שהן המדות הטובות ואחרת: וזה כי כשיאמין שיש שם חכמה והיא החורה שהגיעה וגו'.

¹⁾ *Mor.* II, 11.

²⁾ Vgl. oben S. 20, A. 1 die Parallele aus JEHUDAH HALEVI.

³⁾ *Mor.* I, 70; II, 29.

⁴⁾ *Das.* II, 11.

⁵⁾ Zu *Abot* I, 17 über Reden und Schweigen; *Mor.* II, 8 in astronomischen Fragen.

Harmonie der philosophischen Lehren, wie sie von den tüchtigsten Denkern geschaffen worden, mit den Worten der heiligen Schrift darzulegen, ist nach ihm die eigentliche Aufgabe der die religiöse Wahrheit betreffenden Forschungen ¹⁾. Diese Ansicht war es auch, welche Maimonides nach seinem eignen Berichte zu profanen Studien ursprünglich geführt hat. Von Hause aus sei der Talmud allein Gegenstand seines Studiums gewesen. Den weltlichen Wissenschaften und der Philosophie habe er sich lediglich deshalb zugewendet, weil er sie als Hilfsmittel zur Erkenntniss der Gotteslehre betrachtete und diese durch sie verherrlichen wollte. Dadurch sei freilich seine Zeit und Kraft von seinem frühern Hauptfache, mehr als er Anfangs erwartet, abgezogen worden ²⁾.

D. Maimonides' Schriften zur Ethik.

Die Schriften, in denen MAIMONIDES seine ethischen Lehren niedergelegt hat, sind:

I. Der *Commentar zur Mischnah* (1168 vollendet) ³⁾ an vielen einzelnen Stellen und in grösserem Zusammenhange in manchen der dazu gehörigen *Einleitungen* ⁴⁾. Hauptstücke der Ethik sind die *Ein-*

¹⁾ Zu *Berach.* IX, 5 Schl.

²⁾ *Briefsammlung* fol. 40b Brunn und Kobez I, fol. 12b.

³⁾ Maimonides am Schlusse seines *Mischnah-Commentars*, wo בן שלשים ושלש zu lesen ist.

⁴⁾ Hierher gehören: a) die *Einleitung zum Mischnah-Commentar* (פתיחת פי' הקדמה לסדר זרעים, gemeinlich unrichtiger Weise genannt), hebräisch von JEHUDAH ALCHARISI; b) *Einleitung zu Sanhedrin* X (פרק הלק), hebräisch vom Arzte SALOMO B. JOSEPH IBN JAAKUB aus Saragossa (s. dessen Vorwort zur Uebersetzung des *Commentars* zu *Baba kamma*), den Talmudausgaben beige druckt. Cod. 73 der Seminarbibliothek in Breslau (Cod. Saraval XXI) enthält eine andere Uebersetzung, wahrscheinlich von JEHUDAH ALCHARISI, den (nach STEINSCHNEIDER im *Catal. Bodl.* unt. «Moses Maimonides») Cod. Mich. 115 als Uebersetzer nennt; die in der ersten rabbinischen Bibel (Ven. 1517) gegebenen dreizehn Glaubensartikel sind mit dieser Uebersetzung fast gleichlautend. Verschieden von diesen ist die Uebersetzung SAMUEL IBN TIBBON's, aus der IS. ABRABANEL die 13 Gl.-A. (in ראש אמנה Abschn. I.) mittheilt, aber im Ganzen nur zwei Uebersetzungen kennt, während, wie wir sehen, mindestens drei vorhanden sind. — Beide *Einleitungen* sind arabisch mit lat. Uebersetzung in POCOCKE, *Porta Mosis*, Oxford 1655 abgedruckt.

leitung zu Abot¹⁾ in acht Abschnitten²⁾ und der Commentar zu Abot³⁾.

II. Das *Buch der Gesetze* (ספר המצות)⁴⁾ an einzelnen Stellen.

III. Die systematische Bearbeitung der Halachah unter dem Namen *Mischneh torah* (vollendet 1180)⁵⁾ an einzelnen zerstreuten Stellen, doch in grösserem Zusammenhange im *Buche von der Er-*

¹⁾ פתיחת אבות. So übersetzt SAMUEL TIBBON den von MAIMON. selbst gebrauchten arabischen Titel צדק אבות (Mor. III, 35).

²⁾ Tibb.: שמנה פרקים, wie die *Einleitung zu Abot* in abgekürzter Benennung gemeinlich heisst. Auch wir wollen sie als «*Perakim*» der Kürze wegen anführen. — Die Eintheilung in acht Abschnitte rührt, wie das Vorwort zeigt, von M. selbst her. — Die hebr. Uebersetzung der *Einleitung* und des *Commentars zu Abot* ist von SAMUEL IBN TIBBON. Arabisch ist die *Einleitung zu Abot* mit lat. Uebers. ebenfalls in POCKE's *Porta Mosis* und neuerdings mit deutscher Uebersetzung von M. WOLFF, Leipz. 1863 herausgegeben worden; beim vierten Abschnitte lag SAM. TIBBON ein davon stellenweise abweichender arabischer Text vor. An anderen Orten wird uns die Vergleichung zur Erkenntniss eingeschlichener Fehler oder späterer Zusätze dienen. Gelegenheit zu Berichtigungen des Wortlautes bei Tibbon giebt auch der oben genannte Cod. 73 mit der *Einleitung zu Abot*, wo das Vorwort Tibbon's nur in derjenigen Fassung vorkommt, die in den Talmud-Ausgaben in Varianten aus ספר אחר beigesdruckt ist. Da diese aber offenbar eine Verbesserung und Vervollständigung der anderen Fassung sein soll, so ist der Schluss gerechtfertigt, dass die auf absichtlichen Aenderungen beruhenden Abweichungen in jenem Codex die zweite berichtigte Ausgabe von Samuel Tibbon's eigener Hand darbietet. Pflöge doch dieser nach seiner eignen Erklärung (*Vorwort* und *Nachwort* zur hebr. Uebersetzung des *Moreh*) seine Uebersetzungen vielfach zu ändern. — Gute Dienste für den Wortlaut der Tibbonschen Uebersetzung sowohl in der *Einleitung* als in dem *Commentar zu Abot* leisteten mir noch vier Ausgaben: a) Ausgabe s. l. e. a., aber Soncino 1484—1485 (Catal. Saraval 19), die ich S nennen will; — b) der ganze *Mischnah-Comm.* mit Einschluss von *Abot* nebst *Einleitung*, Neapel 1492; die Ausg. soll N heissen; — c) die dritte von den Brüdern Soncino besorgte Ausgabe des *Machsor*, Rimini 1521; sie heisse Ar.; d) *Machsor* ed. Bologna 1540. 1541; abgekürzt B.

³⁾ *Abot* VI ist nicht mehr *Mischnah* und der Commentar dazu von RASCHI (RAPPOPORT in *Ker. chem.* VII, 166).

⁴⁾ Hebräisch von MOSEH IBN TIBBON; erste Ausg. s. l. e. a. Costpl. c. 1516—8, 4^o. Zwei andere hebr. Uebersetzungen sind ungedruckt. S. mein *Compendium d. jüd. Gesetzeskunde* cet., Breslau 1871, S. 101 ff.

⁵⁾ Am 8. Kislew (BERLINER im *Magazin f. jüd. Gesch. u. Lit.* 1874, No. 4), und zwar nach zehnjähriger Materialsammlung (MAIM. im Briefe an R. Jonatan Kohen in Lünel, *Briefs.* fol. 40b Brunn od. *Kobez* I, fol. 12b).

kennntniss (ספר המדע), und zwar in dessen *Abschnitten vom Charakter* (הלכות דעות)¹⁾ und *von der Busse* (הלכות חטובה).

IV. Das religionsphilosophische Werk *Moreh nebuchim*²⁾ (1190 bereits angeführt) in vielen einzelnen Stellen; in grösseren Stücken im *dritten Theile*, wozu besonders dessen Schluss (Cap. 51—54) gehört.

V. Zur Ergänzung und Erläuterung dienen schliesslich zerstreute Stücke und Stellen seiner übrigen Schriften, wie seiner *Logischen Terminologie* (*Millot hahiggajon*)³⁾, seiner *Bescheide* (חשובות)⁴⁾ und *Send-schreiben* (אגרות)⁵⁾ und seiner medicinischen *Aphorismen* (פרקי משה)⁶⁾.

¹⁾ דעה und דעות im ethischen Sinne (= Sinnesart, Charakterzug, Neigung) hat M., vielleicht nach dem Beispiele der Bibelstelle: כי אל דעות ה' ולו נחכנו (1. Sam. 2, 3), einzuführen versucht, ohne damit durchzudringen. Selbst sein Uebersetzer SAMUEL TIBBON, der den Sprachgebrauch des *Mischneh torah* bei seiner *Moreh*-Uebersetzung sich im Allgemeinen zum Muster genommen, wendete דעות nach dem schon in der Bibel vorherrschenden Sprachgebrauche in intellectueller Bedeutung (= Meinungen, Glaubenssätze u. dgl.) an und behielt für das Ethische den in *Mischnah* und *Talmud* geläufigen Ausdruck מדות, über dessen derartige Anwendung sich M. selbst im *Moreh* (I, 54) zustimmend ausspricht. Auch M. gebraucht im *Mischneh torah* zuweilen דעה und דעות im intellectuellen Sinne: דעה z. B. in *H. Teschub.* VIII, 3; IX, 1. 2 mit Anführung von Jes. 11, 9: כי מלאה הארץ דעה את ה', wo das Wort in solcher Bedeutung gebraucht wird; ebenso דעות in *Tesch.* VIII, 3; IX, 2. Sonst wendet M. die unzweideutigen Ausdrücke דעה und ידיעה auf das Gebiet des Wissens an (das. VIII, 2; *Mikwaot* XI, 12) oder setzt מדע neben דעה, wenn er das Intellectuelle neben dem Ethischen zu nennen hat (*H. Ab. sar.* XI, 1; *Tesch.* V, 4). Der ganze ethische Abschnitt (*«Hilchot Deot»*) bietet דעה und דעות nur in ethischer Bedeutung, ebenso ferner — ausser den eben genannten einzelnen Stellen — noch *Is. biah.* XXII, 20; *Nedar.* XIII, 23; *Mikwaot* XI, 12.

²⁾ Arabisch mit franz. Uebersetzung v. s. MUNK, Paris 1856—66. Die hebr. Uebersetzung von SAMUEL IBN TIBBON ist öfters gedruckt und in *Cod.* 73 und 74 *Semin.* (*Saraval* XXI u. XL); die von JEH. CHARISI nur zum Theil gedruckt (Theil I. London 1851 mit Anm. v. s. SCHEYER).

³⁾ Hebräisch v. MOSEH IBN TIBBON, öfters gedruckt; auch in *Cod.* 73 *Semin.* enthalten.

⁴⁾ In der Sammlung פאר הדור, Amst. 1765, aus dem Arab. zumeist ins Hebräische übersetzt von MARDOCHAI TAMA; ferner in verschiedenen Nachträgen.

⁵⁾ Die *Briefsammlung* ist in vielen Ausgaben erschienen. Die Anführungen hier sind nach *ed. Brünn* 1797 oder nach dem fast alle *Bescheide* und *Send-schreiben* nebst Nachträgen enthaltenden קובץ חשובות הרמב"ם ואגרותיו in 3 Theilen von A. LICHTENBERG, Leipz. 1859.

⁶⁾ Arabische Excerpte in 25 Abschnitten aus den Schriften des GALENUS und anderer Aerzte, hebräisch von NATAN HAMATI unter dem Titel פרקי משה, Lemberg 1834—35.

Indem wir nunmehr zur Darstellung der Maimonidischen Ethik schreiten, wollen wir, soweit es angeht, den Quellen derselben auch hinsichtlich der Eintheilung und Anordnung folgen. Wie M. in seinem *Mischnah-Commentar* der *Erklärung* des ethischen Tractates *Abot*, welche auf das Besondere sich richtet, die erwähnte *Einleitung* in acht Abschnitten (*Perakim*) zur Erörterung der allgemeinen Ethik vorangestellt hat; wie er in gleicher Weise in seinem grossen halachischen Werke *Mischneh torah* die Ethik in dem Abschnitt vom Charakter (*Deot*) so behandelt hat, dass er der — angemessen veränderten und verkürzten — Wiederholung des Allgemeinen nach den «acht Abschnitten»¹⁾ die besonderen Anforderungen der Ethik folgen lässt²⁾: so wollen auch wir zuerst die **allgemeine Ethik** und sodann die **Ethik im Besondern** nach MAIMONIDES darzulegen versuchen.

Erster Theil.

Die allgemeine Ethik.

Da MAIMONIDES selbst einen Abriss der allgemeinen Ethik uns in der *Einleitung zu Abot* hinterlassen hat, so empfiehlt es sich schon im Interesse einer möglichst getreuen Wiedergabe, dem Gange derselben im Allgemeinen zu folgen. Nur wenige Umstellungen und veränderte Gruppierungen scheinen der Klarheit der Darstellung förderlich und vielfache Ergänzungen aus anderen Schriften des M. um so mehr in dessen Sinne zu sein, als er den Stoff in jener *Einleitung* nicht erschöpfen zu wollen ausdrücklich erklärt und eine weitere Ausführung der da nur leicht berührten Stoffe sich an einzelnen Stellen auch seinerseits vorbehalten hat³⁾.

Die allgemeine Ethik wird im Anschlusse an die *Einleitung zu Abot* am zweckmässigsten zuerst von den Begriffen und Ausgangspunkten, dann von der Aufgabe der Ethik und dem Ziele des sittlichen Lebens handeln.

¹⁾ *Deot* I—III. ²⁾ Das. IV bis Ende.

³⁾ S. *Einleitung zu Abot*, Abschn. I und V Schl.; VII g. E.; Abschn. VIII.

Erster Abschnitt.

Die Grundbegriffe der ethischen Disciplin und die Ausgangspunkte des sittlichen Lebens.

Die erste, sich naturgemäss darbietende Aufgabe unserer Darstellung ist die Bezeichnung des Gebietes und des allgemeinen Begriffes der Ethik, worauf dann in einem zweiten Capitel eine genauere Abgrenzung nach den verwandten Disciplinen hin gegeben werden soll. Zu diesen zwei Abschnitten ist der Stoff fast vollständig anderen Schriften des M. entnommen. Nachdem hiermit der Weg zur Benutzung der *Einleitung zu Abot* gebahnt ist, soll, deren ersten zwei Abschnitten (*Perak. I und II*) gemäss, die psychologische Grundlage der Ethik im Allgemeinen und Besondern gegeben und, nach der Einschaltung eines Capitels über den nun festzustellenden Begriff des sittlichen Handelns, der Inhalt des achten Abschnittes bei M. (*Perak. VIII*) in einem Schlusscapitel behandelt werden. Derselbe erörtert die menschliche Willensfreiheit, begründet also erst die Möglichkeit des sittlichen Handelns¹⁾. — Die dann noch übrigen Stücke der Maimonidischen *Einleitung* verbleiben unserem zweiten Abschnitte zur Benutzung in wenig veränderter Gruppierung.

Erstes Capitel.

Die Ethik als philosophische Disciplin und als Bestandtheil des Offenbarungsgesetzes.

A. MAIMONIDES giebt²⁾ im Namen früherer Philosophen (הקדמים) eine Eintheilung der Philosophie, wonach dieselbe in eine theoretische (הפילוסופיא העיונית) und in eine praktische (הפילוסופיא המעשית)³⁾

¹⁾ M. hat es vorgezogen, diese Untersuchung — vermuthlich wegen ihrer abstracten, speculativen Natur — in seiner mehr für talmudisch als philosophisch gebildete Leser geschriebenen *Einleitung zu Abot* wie einen Anhang und Nachtrag, am Schlusse hinzuzufügen, während es uns nach unserer Gewohnheit angemessener erscheinen muss, eine solche grundlegende Frage spätestens auf die Feststellung der Begriffe folgen zu lassen.

²⁾ *Mill. higgajon*, 14.

³⁾ In der *Einleitung* zu Sanh. X (פ' חלק) bei der Besprechung der dort erwähnten zweiten Klasse lautet der Ausdruck: החלק המעשי מן הפילוסופיא

zerfällt¹⁾; die letztere heisse auch menschliche Philosophie (פילוסופיא) oder politische Wissenschaft (החכמה המדינית)²⁾. Nachdem er sodann die drei Disciplinen des theoretischen Gebietes — Mathematik, Physik und Metaphysik — angegeben und erläutert hat, theilt er die politische Wissenschaft («Politik» im weiteren Sinne) in vier Theile:

- I. Wissenschaft von der Selbstleitung (הנהגת האדם נפשו), Ethik;
- II. Wissenschaft von der Hausverwaltung (הנהגת הבית), Oekonomik;
- III. Wissenschaft von der Staatsregierung (הנהגת המדינה), Politik im engern Sinne⁴⁾;
- IV. Wissenschaft von der Reichsregierung (הנהגת האומה הגדולה או האומות), Politik in grösserem Umfange⁵⁾.

¹⁾ Die «Kunst» als dritter Theil ist M. wohlbekannt (*Perak.* I); er übergeht sie hier, wie zuweilen auch ARISTOTELES (z. B. *Met.* II, 1; *De an.* III, 10).

²⁾ ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία (ARIST. *NE.* X, 10 g. E.).

³⁾ Politische Wissenschaft oder «Politik im weitern Sinne» ist der von ARIST. eingeführte Name für das ganze Gebiet des praktischen Lebens, welcher Ethik und Politik — diese im engern Sinne — umfasst. Die letztere sei die Wissenschaft von dem Handeln für ein Ganzes und zerfalle in Gesetzgebung (νομοθεσία), politisches Wirken als Staatsmann und Richter («Politik» im engsten Sinne) und Verwaltung des Hauswesens (οἰκονομία); s. *NE.* VI, 8.

⁴⁾ Die Nebenordnung der Ethik, Oekonomik und eigentlichen Politik, als Theile der umfassenden politischen Wissenschaft, findet sich auch bei GAZZALI (*Wage* p. 60) und ABR. IBN DAUD (*Em. ram.* III, p. 98). Es ist die Eintheilung der späteren Peripatetiker und Neuplatoniker (ZELLER, *Philosophie d. Griech.* III², S. 123); die Aristotelische s. oben A. 3.

⁵⁾ Diese vierte Disciplin scheint M. von ALFARABI entlehnt zu haben. Derselbe unterscheidet (*Princip.* S. 32) drei Stufen vollkommener Genossenschaften (קִיבוּצִים): a) die grösste und vollkommenste, die aus mehreren Nationen bestehe (bei M. האומות); b) die mittlere, die aus Einer Nation bestehe (M. הגדולה); c) die kleinste, das Land (M. המדינה). Die noch geringeren Umfanges sind, wie Städte, Landestheile und dergl., seien unvollkommen. So ALFARABI. — Umgekehrt hatte ARISTOTELES eine Stadt und deren Bezirk für den vollkommensten Staat, jeden Umfang aber, der die Uebersichtlichkeit und gegenseitige persönliche Bekanntschaft ausschliesse, für einen Mangel erklärt (*Pol.* VII, 4. 5). ALFARABI erkennt diesen Mangel auch, lässt ihn aber als solchen nur im ochlokratischen Staate gelten (*Princip.* S. 58), während er dem weisen Monarchen zutraut, die vollständige Einigung eines grossen Reiches zu bewirken (das. S. 44). — Vergl. oben S. 8, A. 1.

Die Selbstleitung (Ethik) bestehe nun in der Aneignung edler Eigenschaften der Seele (המדות הנכבדות) und Beseitigung schlechter Eigenschaften (המדות הפחותות), wo solche vorhanden sind ¹⁾. Diese Eigenschaften sind Zustände (חכונות) ²⁾, die in der Seele entstehen und allmählich zum festen Eigenthum (קנין) ³⁾ derselben werden. Durch diese werden die Handlungen bestimmt. Die Philosophen nennen die edlen Eigenschaften Tugenden (מעלות המדות), die schimpflichen nennen sie Laster (פחיתות המדות). Die Handlungen, die von den edlen Eigenschaften herrühren, heissen gute; die von Lastern ausgehenden heissen böse. —

Während also, sagt M. an einer andern Stelle ⁴⁾, im Gebiete des Nothwendigen «Wahr» und «Falsch» die herrschenden Kategorien sind und den Gegenstand der Vernunftkenntniss bilden, sind «Gut» und «Böse» sittliche Begriffe, die nur Sache des Meinens und der Annahme ⁵⁾ sind, über die eine absolute Gewissheit durch Vernunftschlüsse oder Vernunftkenntniss nicht möglich ist. Vor dem Sündenfall besass der Mensch natürlichen Verstand und Vernunftbegriffe; die sittlichen Kategorien Gut und Böse (טוב ורע) waren ihm fremd. Nur als ein vernünftiges Wesen konnte er überhaupt ein Gebot von Gott empfangen. Die Uebertretung desselben war eine Verletzung seiner vernünftigen Vollkommenheit und eben bei Gelegenheit dieser seiner Uebertretung, als er den Gelüsten seiner Einbildungskraft und den Eingebungen seiner sinnlichen Begierden folgte, erfuhr er die Grenze des sittlich Erlaubten und sank herab zur Beachtung und Erkenntniss der sittlichen Kategorien Gut und Böse, welche für Gott und für jedes absolute Vernunftwesen gar nicht gelten ⁶⁾.

¹⁾ אם הם כבר הניעוה ²⁾ Arab.: היאח = διαθέσεις.

³⁾ Arab.: מלכה = ἔξις. Ueber διαθέσεις und ἔξις s. ARIST., *Kateg.*, 8.

⁴⁾ *Mor.* I, 2.

⁵⁾ אִמְשֵׁהוּרָאח = המפורסמות = τὰ ἐνδοξα (S. 37, 2); s. MUNK, *Guide* II, p. 39, 1.

⁶⁾ Vgl. ARIST. *NE* VI, 5, wo die Einsicht (φρόνησις) als die Denkkraft bezeichnet wird, in wiefern dieselbe die Wahrheit für das Handeln ermittele; sie sei die Tugend des δοξαστικόν, d. h. des Vermögens auf dem Wege der Meinung das Rechte zu finden. — Das. VI, 7 sagt A.: «Weise» (σοφόν), d. h. was als höchste Wahrheit erkannt ist, sei für Alle Dasselbe; für «praktisch richtig» (φρόνιμον) hielten nicht alle Menschen denselben Gegenstand, und zwar, weil nicht Dasselbe für alle Menschen «gut» sei.

Maimonides will in den angeführten Worten den Gegenstand der Ethik nur als wissenschaftlich unerweislich bezeichnen und folgt hierin seinem Vorbilde ARISTOTELES, der nicht zugeben will, dass die Ethik eine streng wissenschaftliche Disciplin sei¹⁾, sondern die Aufstellungen im Bereiche derselben «verbreitete Meinungen» (ἐνδοξα) nennt²⁾. Keinesweges aber will M. mit der Ausschliessung der Vernunftserkenntnis auch die Vernunftgemässheit dem Gegenstande der Ethik absprechen. Er unterscheidet vielmehr innerhalb derselben das rein Conventiönelle — die Sitte — und das Vernunftgemässe³⁾, da das Denkvermögen, wie es als theoretisches das Wahre und das Falsche unterscheide, so als praktisches das Gute und das Böse zu ermitteln habe⁴⁾.

Die Ethik ist also nach M. die Lehre von den Tugenden und guten Handlungen.

Aber nicht allein der Gegenstand, sondern auch der Zweck derselben ist ein praktischer. Darum bezeichnet M. als selbstverständliche Aufgabe der Ethik die «Veredelung der Sitten»⁵⁾ und nennt den Lehrer derselben, den Ethiker, einen Seelenarzt⁶⁾.

So viel über die Ethik als philosophische Disciplin.

B. Was sodann die Stellung der Ethik in der Offenbarungs-

¹⁾ NE I, 1. 7; II, 2 und sonst. ²⁾ Das. VII, 1.

³⁾ Mor. III, 8 bei der Besprechung der Zechgelage, wo die Trunkenheit als gleichzeitige Schädigung des Geistes und des Körpers vernunftwidrig genannt wird.

⁴⁾ Vgl. ARIST. NE. VI, 5 — wo die Vernunft als die praktische (δοξαστικόν, λογιστικόν, βουλευτικόν) in der Ethik entscheidet, wiewohl sie als theoretische (ἐπιστημονικόν NE. VI, 2) mit der Ethik Nichts zu schaffen hat. Ebenso unterscheidet MAIM. Perak. I im Denkvermögen נטרי und פכרי (bei Tibb. עיניי und מחשבי).

⁵⁾ קנלנל פנלנל, Tibbon: תיקון המדות in Perak. I. Vgl. ob. S. 12, A. 2 und S. 15, A. 4. Schon der Begründer der philosophischen Ethik, ARISTOTELES, erklärt dieselbe für eine praktische, nicht theoretische Disciplin. Er sagt NE. I, 1: Wer die Ethik mit Nutzen hören soll, müsse schon eine gewisse Reife besitzen. Der Jüngling sei nicht der eigentliche Zuhörer, da ihm die Erfahrung fehle. Er sagt dann später: ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν μάταιως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος (der Zweck nämlich der Politik = Ethik) ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις.

⁶⁾ Auf diese Anschauung und Benennung müssen wir später noch zurückkommen.

lehre anlangt, so geht dieselbe aus den Eintheilungen hervor, denen M. die jüdischen Gesetze unterzieht.

I. M. unterscheidet an einer Stelle seines *Mischnah-Commentar's*¹⁾ zwei Klassen jüdischer Gesetze:

1. Gesetze für den Einzelnen, die sein Verhältniss zu Gott allein betreffen, wie das Gebot von den Schaufäden (4 Mos. 15, 37—41), Tefillin (2 M. 13, 9, 16; 5 Mos. 6, 8; 11, 18), vom Sabbat und die Verbote in Betreff des Götzendienstes. Die Erfüllung dieser Gesetze führe zum ewigen Leben²⁾.

2. Gesetze zum Besten des menschlichen Zusammenlebens³⁾, wie die Verbote des Diebstahls, der Uebervorthellung, des Hasses, der Nachträgerei, der Aufreizung eines Menschen gegen einen Andern, der Unthätigkeit bei der Gefahr des Nächsten (3 Mos. 19, 11. 16—18; 25, 14. 17); die Gebote der Nächstenliebe und der Ehrerbietung für Eltern und weise Männer, die ja als Väter der Gesammtheit anzusehen seien (3 Mos. 19, 18. 3. 32; 2 Mos. 20, 12). Diese Gesetze lassen sich mit HILLEL (Schabb. 31a) in den Satz zusammenfassen: «Was dir nicht lieb ist, das thue deinem Nächsten nicht!» Die edle Lebensweise (מנהג הטוב), die in diesen Vorschriften geboten sei, finde ihren natürlichen Lohn auch schon auf Erden, da das gegebene gute Beispiel auch Andere zu gleicher Handlungsweise veranlasse und die Gewissenhaften diese guten Folgen ihres eignen Lebenswandels mitgeniessen.

II. Derselbe Grundgedanke in tieferer Fassung führte M. später zu einer andern, den ganzen Inhalt der Offenbarungslehre umfassenden Eintheilung, in welcher gleichfalls dem Ethischen sein Platz angewiesen erscheint⁴⁾. Die Lehren der mosaischen Offenbarung zerfallen, sagt M., in theoretische und praktische, oder in Lehren der Wahrheit und in Lehren der Sittlichkeit. Der Mensch nämlich

¹⁾ Zu *Peah* I, 1.

²⁾ Und zwar durch die Gotteserkenntniss, welche aus ihr folge. S. die *Einl.* zu *Sanh.* X, auf die M. hier verweist, die das gegebene Erklärung nämlich von *Sanh.* X, 1: כל ישראל יש להם חלק לעה"ב.

³⁾ Diese Eintheilung folgt der *Mischnah* (*Joma* VIII, 9), wo Vergehen gegen Gott und solche gegen den Nebenmenschen unterschieden werden; M. dehnt nur die Unterscheidung auf alle Gesetze aus, wie er auch *Mor.* III, 35 — nach MUNK's Bemerkung z. St. — thut.

⁴⁾ *Mor.* III, 27.

sei der Vervollkommnung in doppelter Hinsicht fähig, in Betreff seines Körpers und in Betreff seines Geistes. Der Zeit nach und als unerlässliche Bedingung für die andere gehe die körperliche Vollkommenheit voran. Ein vernünftiges Denken, selbst ein von aussen angeregtes, sei dem Menschen unter körperlichen Schmerzen, bei quälendem Hunger und Durst, in starker Hitze oder Kälte nicht möglich. Dafür aber ist die geistige Vollkommenheit dem Range nach höher zu stellen als alle körperliche¹⁾. Sie besteht in der Erkenntniss der Wahrheit — also in demselben Gegenstande, den die philosophische Speculation sich zur Aufgabe stellt. Dagegen gehört zum leiblichen Wohle des Menschen die Gesundheit und der mögliche beste Zustand seines Körpers. Hierzu aber müssen dessen Bedürfnisse, Nahrung, Kleidung, Wohnung und dgl. leicht erreichbar sein. Dies aber ist nur in der Gemeinschaft der Menschen möglich. Die Gesellschaft ist also ein unerlässliches Erforderniss des leiblichen Wohlbefindens, wie ja der Mensch bekanntlich von Natur gesellschaftlich sei²⁾.

Darum enthält die mosaische Lehre zum geistigen Wohl ihrer Bekenner metaphysische Wahrheiten theils in ausdrücklichen Worten, theils in bildlicher Ausdrucksweise, je nach der Fassungskraft der un-gelehrten Menge. Sie regelt aber auch um des leiblichen Wohles willen das Zusammenleben durch Vorschriften sowohl für die Handlungen wie für den Charakter. Hinsichtlich der Handlungsweise sucht sie das Unrecht zu bekämpfen und der Rechtlosigkeit zu steuern³⁾, dass nicht Jeder thue, was die Willkür ihm eingiebt und die Kraft ihm gestattet, sondern zu gemeinnützigem Handeln gezwungen werde; dem Charakter will sie eine dem Zusammenleben

¹⁾ Vgl. *Jes. hattorah* IV, 13 Schl.

²⁾ ARIST. *NE.* I, 5: ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος; IX, 9: πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυχός; vgl. *Polit.* I, 2. — Uebrigens ist diese äusserliche Motivirung des Staatslebens schon bei PLATO, *Rep.* II, 369 B ff. ausgesprochen; doch hat P. im Ernst einen höhern Zweck des Staates für den wahren gehalten, nämlich die vollkommne Philosophie hervorzubringen und die Bürger zu guten Menschen zu machen. Und Aehnliches ist ja auch für M. das schliessliche Ergebniss der auf das Zusammenleben bezogenen mosaischen Gesetzgebung.

³⁾ Vgl. *Mor.* III, 32 g. E.

heilsame Entwicklung vermitteln, um der Gesellschaft einen geordneten Zustand zu verbürgen¹⁾.

Die Kürze der Torah in ihren theoretischen Lehren und die Ausführlichkeit derselben in der Regelung des praktischen Lebens erklärt M. eben daraus, dass die körperliche Wohlfahrt, das Ziel des praktischen Lebens zwar geringer an innerem Werthe als das theoretische, aber eine unerlässliche Bedingung desselben sei und der Zeit nach vorangehen müsse²⁾.

M. sieht in den Worten der Schrift: «Dass es uns wohlergehe alle Zeit» (5 Mos. 6, 24) einen Hinweis auf die theoretische Entwicklung des Geistes, welche demselben die Unsterblichkeit sichere; in den dann (das.) folgenden Worten: «um uns am Leben zu erhalten wie an diesem Tage» eine Hindeutung auf die äussere Lebenserhaltung im gesellschaftlichen Verbande. Beide seien hiermit als das der mosaischen Offenbarung vorschwebende Ziel angegeben.

Ebenso sagt M.³⁾ von den Erzählungen der h. Schrift, sie hätten zum Zwecke, entweder eine religiöse Wahrheit zu bekräftigen oder zu einem Lebenswandel anzuleiten, der Unrecht und Gewalt völlig ausschliesst. Also auch in anschaulichen Beispielen ist das Ethische in der Offenbarungslehre nach M. vertreten.

Zweites Capitel.

Die Grenzgebiete der Ethik.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich der Begriff der Ethik und deren Ort im System der Philosophie wie des offenbarten Gesetzes nach MAIMONIDES. Sehen wir zu, wie ihm zufolge die Ethik gegen die verwandten Disciplinen hin abzugrenzen sei.

A. Die Ethik und Politik in ihrem gegenseitigen Verhältnisse hat M., wie wir bereits gesehen haben, so dargestellt, dass die Politik

¹⁾ Aus dieser Verbindung der Ethik mit der Politik erklären sich die sonst im Zusammenhange unverständlichen Worte: כְּרִי שִׁירָא שְׁלָם כְּנוֹפֹן (Deut I, 4). — Dass die Ethik im Staatsleben ihre eigentliche Stelle habe, stammt schon aus der älteren Philosophie der Griechen, namentlich PLATO und ARISTOTELES. Vgl. auch S. 35, A. 3.

²⁾ Vgl. Deut III, 3; Brief n. Jemen ed. HOLUB S. 20.

³⁾ Mor. III, 50.

im weiteren Sinne die Fundamentalwissenschaft ist, als deren Theile die Ethik, die das sittliche Leben des Einzelnen bestimmt, und die Politik im engern Sinne, die vom sittlichen Leben des Staates handelt, neben einander erscheinen. Wie M. hierin dem ARISTOTELES folgt, so nimmt er, in Uebereinstimmung mit demselben ¹⁾, ferner an, dass der Bestand des Staates von der Sittlichkeit seiner Bürger ebenso abhängen, wie die äussere Wohlfahrt jedes Einzelnen wiederum des Staates bedürfe ²⁾. M. trägt daher kein Bedenken, ethische Gesichtspunkte für das Staatsrecht geltend zu machen und findet z. B. neben den Vertheidigungskriegen auch den Vergeltungskrieg, den das mosaische Gesetz gegen das Volk Amalek anordnet (5. Mos. 25, 19) deshalb gerechtfertigt, weil Stämme und Völker ebenso gestraft werden müssten, wie einzelne Menschen. Nur so isolire man gewissenlose Uebelthäter; das abschreckende Beispiel der Züchtigung, das man an Einem Stamme gegeben, flösse den anderen eine heilsame Furcht ein ³⁾.

Andererseits folgt aus der Nothwendigkeit des Staatslebens für die Wohlfahrt seiner Mitglieder, dass der Einzelne sich der Gesammtheit unterordnen und nicht sich allein bei seinen Bestrebungen und Wünschen im Auge behalten dürfe. M. spricht diesen aus seiner Anschauung vom Staate von selbst folgenden Gedanken allgemeiner in Beziehung auf das Universum aus, indem er die Unzufriedenen unter den Menschen der grössten Unwissenheit zeihet, die allein sie verleiten könne, sich als Mittelpunkt und Zweck der ganzen sie umgebenden Welt anzusehen ⁴⁾. Dessen ungeachtet ist bereits M. nicht ganz entgangen, was in die Ethik als wesentlichen Factor eingeführt zu haben als ein Verdienst SCHLEIERMACHER's gerühmt wird. M. weist mit Nachdruck auf die Eigenthümlichkeit der menschlichen Einzelwesen hin und leitet gerade aus derselben die Nothwendigkeit der Staatenbildung und

¹⁾ Pol. VII, 13 sagt A.: Nicht die Gesammtheit des Staates allein, sondern zugleich jeder der Bürger müsse edel sein, da das Ganze ebenso sei, wie seine einzelnen Bestandtheile. Vgl. NE. VI, 8: Das Wohl des Einzelnen sei ohne politische und ökonomische Fürsorge kaum glücklich zu gestalten.

²⁾ In der oben mitgetheilten Stelle Mor. III, 27.

³⁾ Mor. III, 41.

⁴⁾ Mor. III, 12.

gesetzgeberischen Thätigkeit her¹⁾. Wir können uns hierüber bei M. um so weniger wundern, als seine Ethik, trotz der in ihr herrschenden gesunden Lebensanschauung in ihren letzten Zielen, wie sich noch zeigen wird, dem indirecten Einflusse des Neuplatonismus sich nicht ganz entziehen konnte und demgemäss eine beschauliche Zurückgezogenheit aus der Gesellschaft als den innern Gottesdienst des zur Weisheit gelangten Menschen empfahl, — wodurch der Einzelne schliesslich auf sich selbst angewiesen bleibt und sich in seinem eigenthümlichen Wesen genügen muss.

B. Ethik und Religion sind nach M. mit einander unzertrennlich verbunden. Wie wir gesehen haben, ist ihm die Ethik nicht nur eine philosophische Disciplin; sie ist ihm zugleich — und mit Recht — ein wesentlicher Bestandtheil des Offenbarungsgesetzes, der jüdischen Religion. Er bezeichnet daher die von ihm gelehrte, wesentlich Aristotelische Ethik nach dem Ausdrücke der heil. Schrift (1. Mos. 18, 19) als «Weg des Herrn» ('דרך ה')²⁾. Er ist sehr entrüstet, einen Beamten, der in religiösen Angelegenheiten das Vertrauen seiner Glaubensgenossen in Anspruch nimmt, eines Verbrechens gegen das Eigenthum überführt zu wissen. Das heisse seines Schöpfers Ehre blossstellen, den Namen Gottes öffentlich entweihen³⁾. Ja selbst den Schein des Schlechten müsse jeder Israelit, um seinen Glauben in Ehren zu erhalten, sorgfältig vermeiden. Es dürfe ihm nicht genügen, das Böse nicht zu thun; er müsse auf seine Handlungsweise wohl achten und nicht Anlass zu anstössigen Gerüchten geben, die zu einem öffentlichen Aergermiss, zu einer Herabwürdigung seiner Religion führen könnten⁴⁾.

Aber das jüdische Religionsgesetz enthält das Ethische nicht allein als Bestandtheil, sondern auch eine grosse Anzahl seiner anderweitigen Vorschriften hat nach M. die Förderung der Sittlichkeit zum mittel-

¹⁾ Mor. II, 40: Einzelne Menschen seien oft so verschieden, wie nur die Arten bei anderen Wesen zu sein pflegen. Diese Verschiedenheit zeigt sich schon in der äussern Erscheinung auffallend bedeutender beim Menschen als bei anderen Wesen, ganz besonders aber in Betreff des Charakters u. s. w.

²⁾ Deot I, 7.

³⁾ Bescheid 109 in Kobez I, fol. 21a.

⁴⁾ Sendschreiben über d. Religionszwang in Chemdah genusah fol. 10a; Buch d. Ges., Verb. 63; Jes. hat. V, 11.

baren oder unmittelbaren Zweck. Viele der Satzungen, deren näherer Grund nur dem Nachdenkenden sich erschliesst, haben zur Aufgabe oder neben ihrem eigentlichen Zwecke die beiläufige, aber beabsichtigte Wirkung, die nach dem jüdischen Gesetze Lebenden sittlich rein zu erhalten und zu veredeln¹⁾. Die Folgsamkeit wird daher von M. für die Gebote der Ethik und die eigenthümlichen Satzungen der jüdischen Religion unterschiedslos gefordert; nur in der begleitenden Neigung des Innern erscheint ihm ein Unterschied zulässig²⁾, wie sich später zeigen wird.

Dass die jüdische Religion aber neben ihrer theils offenbaren, theils im Hintergrunde erkennbaren Ethik noch einen anderweitigen Inhalt, die religiöse Wahrheit nämlich und die zu ihr leitenden Gesetze, darbiete, haben wir im vorigen Capitel nach mehreren Stellen aus M. bereits angeführt³⁾.

C. Was schliesslich das Verhältniss des Rechtsgebietes und der Ethik anlangt, so sind für M., der nach antikem Beispiele die Ethik im Allgemeinen unter dem Gesichtspunkte des bürgerlichen Zusammenlebens betrachtet, hiermit auch Recht und Sittlichkeit äusserlich und innerlich verbunden. Das Recht wird, wenn auch keinesfalls ausschliesslich, so doch zugleich durch ethische Momente in vielen Fällen bestimmt. So findet M. es natürlich, dass die Strafen auf Uebertretungen der biblischen Gesetze nach dem persönlichen Verhalten des Sünders dabei — bemessen werden und vier Stufen bilden, je nachdem derselbe: I. gezwungen (אנוס), II. aus Versehen (שוגג), III. wissend (מזיד), IV. zum Trotz (עושה ביד רמה) gehandelt hat⁴⁾. Die vom Gesetze in gewissen Fällen angeordnete gleiche Behandlung der wissentlichen und der aus Versehen vorgekommenen Uebertretung (3. Mos. 5, 1. 21. 22; 19, 20—21) erklärt M. aus deren leichtem Vorkommen, weil sie entweder nur aus Worten bestehen oder die Gelegenheit dazu sich leicht darbietet⁵⁾, — bei ihnen also Entschluss und Ausführung gewöhnlich ohne Anstrengung, ohne ausgeprägtes Schuld-bewusstsein und so das wissentliche Vergehen fast ein unbewusstes ist.

¹⁾ Perak. IV und Mor. III, 33. ²⁾ Perak. VI.

³⁾ Besonders nach Mor. III, 27. Vgl. auch III, 28. 31. 32. 35. 36.

⁴⁾ Mor. III, 41. Vgl. auch ARIST. NE. III, 1 u. V, 10. ⁵⁾ Mor. III, 41,

Allein M. entgeht die Gefahr einer zu weit getriebenen Einmischung des Ethischen in das Rechtsgebiet durchaus nicht. Das Strafrecht namentlich hat neben seiner sittlichen Bedeutung vor Allem die Aufgabe, Sicherheit im Staate zu schaffen und durch angemessene Mittel der furchtlosen Schädigung seiner Bürger durch gewissenlose Sünder und Verbrecher vorzubeugen. Darum erklärt M. dieselbe Leichtigkeit und gute Gelegenheit zu Verstößen gegen das Gesetz in den meisten Fällen gerade für einen Grund zur Verschärfung der Strafe, um der verführerischen Leichtigkeit ein Gegengewicht zu schaffen¹⁾. Von dem Gesichtspunkte der Sicherstellung allein geleitet, giebt M. vier Principien der Strafbemessung an: die Schädlichkeit, die Häufigkeit, die verführerische Natur, die Heimlichkeit des Vergehens, — und erklärt danach die Abstufung der im mosaischen Gesetze genannten Leibesstrafen²⁾. Ja M. ist von der Nothwendigkeit einer angemessenen Trennung des Ethischen und der Strafbemessung so durchdrungen, dass er gewisse, die letztere betreffende biblische Gesetze nur aus der Absicht der Sicherstellung und Abschreckung erklären will, wiewohl ihm in den halachischen Quellen dafür eine ethische Begründung vorlag, die an sich für unverwerflich gehalten werden muss³⁾.

Noch andere verschiedene Aeusserungen bei M. zeigen uns zur Genüge, wie klar ihm der Unterschied zwischen Sittlichkeit und positivem Rechte vorschwebte. Die Keuschheit und der tugendhafte Charakter, sagt er an einer Stelle⁴⁾, verbietet zuweilen, was gesetzlich erlaubt ist und von Rechtswegen uns zusteht, weil die Begriffe: «Verboten» und «Erlaubt» nicht zusammenfallen mit den Begriffen: «Verwerflich» und «Gebilligt» und hiernach Manches für erlaubt

¹⁾ Das. nach Tibbon: ודע כי כל אשר יהיה מן העברה והחטא יוחר נמצא ויוחר קרוב להעשות, ראוי שיהיה ענשו יוחר קשה כרי שימנעו ממנו וגו'.

²⁾ Mor. das. Vorbemerkung.

³⁾ R. JOCHANAN B. SAKKAI sowohl als R. MEIR begründen den vier- und fünffachen Schadenersatz in 2. Mos. 21, 37 durch ein ethisches Motiv (*Mechilta* z. St. und *Bab. kam.* 79b), R. JOCH. B. SAKK. erklärt ferner die einfache Erstattung des Raubes neben der doppelten des Diebstahls in ethisch-religiöser Weise (*B. kam.* 79b mit dem Gleichnisse des R. GAMLIEL). Beide werden von MAIM. a. a. O. gar nicht erwähnt.

⁴⁾ Zu *Sanh.* VII, 4.

gilt, was die Keuschheit und edle Enthaltbarkeit nicht gutheissen kann. — Aehnlich erklärt M. die Warnung der *Mischnah* (*Abot* IV, 8) vor der Rechtsprechung als Einzelrichter für eine Abmahnung moralischer Natur, welche auch das gesetzlich Statthafte in diesem Falle widerrathe¹⁾, und tadelt den grossen Haufen, dem sich darin auch mancher Gesetzeskundige leider anschliesse, wegen der rein äusserlichen Abfindung mit dem Gesetze, wegen der Meinung, es sei genug geschehen, wenn die schwersten Vergehungen vermieden werden, als ob die sittlichen Tugenden nicht zu den Geboten des jüdischen Gesetzes gehörten²⁾. — —

In wiefern nun der Mensch dazu geeignet sei, die Forderungen der Ethik als ihm geltende, mögliche und unerlässliche anzusehen, zeigt M. in einer Besprechung der «Seele und ihrer Kräfte,» womit er seine *Einleitung zu Abot* eröffnet.

Drittes Kapitel.

Die Quelle des sittlichen Lebens in den Kräften der menschlichen Seele im Allgemeinen³⁾.

Die Seele ist, lehrt MAIMONIDES, eine Einheit von verschiedenartig wirkenden Kräften, die auch zuweilen Theile genannt werden, jedoch bei den Philosophen nur im uneigentlichen Sinne⁴⁾. Fälschlich aber spreche man von mehreren Seelen, wie es bei den medicinischen Schriftstellern üblich sei, deren Führer⁵⁾ sogar mit dem Satze

¹⁾ Zu *Abot*. IV, 8. — Aehnlich werden schon im *Talmud* rechtlich gültige Acte aus Rücksichten der Moral und Humanität untersagt. So lehrt z. B. RAB (*Kidd.* 41 a), es sei lieblos, den Ehevertrag zu schliessen, ohne die künftige Frau gesehen zu haben, da leicht zu spät der Augenschein Fehler entdecke, die die Ehe unglücklich machen. Vgl. *Bab. kam.* VIII, *Mischn.* 7: Zur Erstattung angerichteten Schadens müsse die Bitte um Verzeihung hinzukommen. Aehnlich BACHJA *Hpfl.* X, 7, S. 449.

²⁾ *Briefsamml.* fol. 15 a Br. oder *Kobez* II, 31 a.

³⁾ Aus *Perak*. I. mit der Ueberschrift: «Von der Seele des Menschen und deren Kräften» sind die hier zunächst folgenden Mittheilungen geschöpft.

⁴⁾ Maimonides folgt hierin dem ARISTOTELES (*De an.* II, 2, 11; III, 9, 2—3. 10, 5) und IBN SINA, der ebenfalls die Einheit der Seele gelehrt hatte (*Schahra-stani* II, 318 Haarbr.).

⁵⁾ Nämlich HIPPOKRATES (nach GALENUS, *De Hippocratis et Platonis decretis* III, 1 Anf.; V, 4. 7; VI, 2 u. sonst).

beginne: es gebe drei Seelen: eine Naturseele, eine Lebensseele und eine Geistesseele ¹⁾. —

¹⁾ Diese Bemerkungen scheinen nur zur Erklärung der dem ersten Abschnitte von M. selbst gegebenen Ueberschrift (oben S. 45, A. 3) zu dienen, da hierauf erst die eigentliche Erörterung durch einige Worte eingeleitet wird. — Bekanntlich war die Annahme dreier Seelen nicht, wie M. zu besagen scheint, auf Hippokrates und die ärztlichen Schriftsteller beschränkt, sondern hat auch in PLATO (*Rep.* IV. p. 436 B ff.) ihren philosophischen Vertreter gefunden, der die Denkkraft (λογιστικόν) in den Kopf, den Muth oder Eifer (θυμός) ins Herz oder in die Brust, das Begehrungsvermögen (ἐπιθυμητικόν, auch φιλοχρημάτων) in den Unterleib verlegt. GALENUS — der ein von M. (פרקי משה, 28, p. 53 oder מאמר נגד גאלינוס in *Kobez* II, p. 20 b ff.) mit Nachdruck ihm bestrittenes Recht, auch in der Philosophie mitzureden, für sich in Anspruch nahm — erklärt sich im Wesentlichen für die Hippokratische und Platonische Lehre von substantiell verschiedenen drei Theilen der Seele (*De Hipp. et Pl. decr.* l. l.). Hiernach hat M. in seinem ärztlichen *Send-schreiben an Sultan Almalik* (*Ker. chem.* III, p. 18) schon im eignen Sinne geändert, wenn er im Namen der Aerzte «Naturkraft,» «Seelenkraft,» «Geisteskraft» und nicht «Naturseele» u. s. w. sagt. — PLOTIN sodann, der Vertreter des verjüngten Platonismus, nimmt bestimmter die Leber als Hauptsitz der Begierde an und sagt: diese entstehe in dem sinnlichen Theile der Seele (φύσις = טבע; daher טביעה, Tibb.: טבעי in *Perak.* I); für eine eigenthümliche Aeussderung des Muthes (θυμός) erklärt er den Zorn (ebenso כעס bei SAADIA u. AA. für θυμός). — Dagegen widerspricht PORPHYRIUS, der Schüler Plotin's, der buchstäblichen Auffassung der Lehre von den Theilen der Seele. Nur verschiedene Kräfte seien zu unterscheiden, inwiefern ihr Verhältniss zum Leibe verschiedenartige Thätigkeiten bei ihrem an sich einheitlichen Wesen bewirke (Man vgl. hiermit die Worte M. in *Perak.* I, Anf.). — IBN GEBIROL folgt ebenfalls Plato, indem er von drei Seelen, einer Naturseele (נפש טבעית), einer Lebensseele (נפש חיונית) und einer Vernunftseele (נפש מדברת oder נפש משכלת) spricht (*Mekor chajim* V, 13 ed. MUNK fol. 25 b). — Aber schon SAADIA (*Em.* VI, 2) hatte der einheitlichen Seele drei Kräfte verliehen (s. oben S. 10); aber bei ihm erscheinen die drei Platonischen Seelen als Kräfte der Einen Seele, deren Sitz das Herz sei. — Später führt ABRAHAM B. CHIJA die Annahme dreier Kräfte oder dreier Seelen einfach neben einander an, entscheidet sich selbst für die ersteren und giebt die drei Aristotelischen Seelenstufen (s. unten S. 47, A. 4) als seine Eintheilung (*Hegj. han.* fol. 11a). — Ebenso bezeichnet ABRAHAM IBN ESRA die Aristotelischen «Theile» früher als Seelen (zu *Kohel.* 7, 3 und sonst), später als Kräfte (*Jes. mor.* VII); doch sagt er schon zu *Koh.* 7, 3 auch dazwischen «Seelentheile» (חלקי הנפשות). Endlich schliesst sich ABRAHAM IBN DAUD (*Em. ram.* I, 6, p. 23) ganz an Aristoteles und bekämpft die bei den Medicinern übliche Eintheilung ebenso wie M., aber aus einem andern Grunde. — M. endlich, der selbst später (*Mor.* III, 12 g. E.) die Eintheilung der Aerzte mit der Hauptänderung annahm, dass er statt Seelen «Vermögen» setzte und darin sich IBN SINA anschloss (s. MUNK zu *Mor.* I. 72, Anf.), entschied sich hier noch für eine ganz andere Eintheilung, über die sogleich Näheres mitzutheilen sein wird.

Die Veredelung der Sitten¹⁾ — so leitet nunmehr M. seine eigentliche Erörterung ein — ist die Aufgabe, welche sich der Lehrer der Ethik stellen muss; sie ist ein an der Seele und deren Kräften geübtes Heilverfahren²⁾. Wie daher der Arzt vor Allem den menschlichen Körper in seiner Einheit wie nach seinen Theilen genau kennen muss, so muss auch dem Sittenarzte die Seele mit all ihren Vermögen oder Theilen vollständig bekannt sein³⁾.

Es sind nun fünf Theile der menschlichen Seele anzunehmen: A. der ernährende, B. der empfindende, C. der vorstellende, D. der begehrende, E. der denkende Theil⁴⁾. Ernährung, Empfindung und

¹⁾ S. oben S. 12, A. 2; S. 15, A. 4; S. 37, A. 5.

²⁾ Ueber dieses vielfach gebrauchte Bild s. weiter unten zu *Perak.* III.

³⁾ Vgl. ARISTOTEL. *NE.* I, 13: Der Politiker (Ethiker) müsse eine gewisse Kenntniss der Seelenlehre besitzen, wie der Augenarzt einer solchen des ganzen menschlichen Körpers bedarf und gebildete Aerzte überhaupt sich viel mit der Erkenntniss des Körpers beschäftigen.

⁴⁾ Es unterliegt keinem Zweifel, dass M. hierin dem ALFARABI gefolgt ist. Derselbe sagt (*Princip.* S. 2): ומהם נפשות בעלי החיים המדברים, ומהם נפשות בעלי החיים כללי מדברים. ואשר לבעלי החיים המדברים הם הכח המדבר והכח החי כללי מדברים. M. hatte also zu diesen vier Vermögen der animalisch-menschlichen Seele nur noch aus ARISTOTELES das Ernährungsvermögen der Pflanzenseele hinzuzufügen und es ergaben sich ihm jene fünf Theile oder Vermögen der Menschenseele. Augenscheinlich wird die Benutzung ALFARABI's in *Perak.* I. aus der fast wörtlichen Uebereinstimmung in der Erläuterung der Seelenvermögen, wofür die Parallelen aus ALFARABI in den folgenden Anmerkungen zum Belege dienen sollen; kleine Unterschiede des hebräischen Ausdrucks rühren theilweise von der Verschiedenheit der Uebersetzer (SAMUEL TIBBON für M., MOSEH TIBBON, dessen Sohn, für ALFARABI) her.

Vergebens versucht man diese Eintheilung des M. auf ARISTOTELES direct zurückzuführen. Derselbe giebt zumeist (*De an.* II, 2 f.; *NE.* I, 13 u. sonst) drei sogen. Theile der Seele an: a) *θρεπτική*, *θρεπτικόν* oder *φυσικόν*; b) *αἰσθητική*, *αἰσθητικόν*, *ἐπιθυμητικόν* καὶ ὁλως ὁρεκτικόν; c) *νοῦς*, *νοητικόν*, *διάνοια*. Wenn A. *NE.* VI, 13 die *θρεπτική* den vierten Theil der Seele nennt, so scheint ihm dort das Denkvermögen (*διανοητικόν*) als ein doppeltes, nämlich als ein theoretisches (*ἐπιστημονικόν*) und praktisches (*βουλευτικόν* oder *λογιστικόν*) vorzuschweben. Selbst die bei A. vorkommende Theilung in fünf Vermögen, nämlich *θρεπτικόν*, *αἰσθητικόν*, *ὁρεκτικόν*, *κίνητικόν κατὰ τόπον*, *διανοητικόν* (*De an.* II, 3, 1) oder *θρεπτικόν*, *αἰσθητικόν*, *νοητικόν*, *βουλευτικόν*, *ὁρεκτικόν* (*Das.* III, 10, 5) stimmt mit M. nicht überein, da A. für die Einbildungskraft (das Vorstellungsvermögen) des M. in dem Einen Falle das Vermögen der Ortsbewegung, im zweiten Falle das auf das Praktische gerichtete Denkvermögen (*βουλευτικόν*) setzt, hingegen die *φαντασία* nach A. theils zur Empfindung, theils zur praktischen Vernunft gehört (*φαντασία*

andere Vermögen der übrigen Wesen sind gleichnamig, aber wesentlich verschieden von denen des Menschen, weil die Seele, als die Trägerin dieser Vermögen beim Menschen nicht dieselbe ist wie bei den anderen Geschöpfen — was manchen Philosophen entgangen und zu falschen Ansichten den Anlass gegeben hat ¹⁾).

A. Der ernährende Theil der Seele umfasst sieben Vermögen. Sie bewirken: I. die Aufnahme der Nahrung, II. deren Festhalten, III. deren Verdauung, IV. deren Ausscheidung, V. das Wachsthum, VI. die Fortpflanzung, VII. Scheidung der Säfte in nährnde und auszustossende ²⁾).

δὲ πᾶσα ἡ λογιστικὴ ἡ αἰσθητικὴ: *De an.* III, 10 Schl.), also einen besondern Theil der Seele nicht leicht bilden kann. Höchstens konnten Stellen bei A. wie *De an.* II, 2, 9: εἰ δὲ αἰσθησὶν καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν κ. τ. λ. zur Zählung der φαντασία als besonderes Vermögen den mittelbaren oder unmittelbaren Anlass geben; nur ist in diesem Falle, wie in manchen anderen, ALFARABI dem MAIMONIDES der Gewährsmann, aus welchem, wie die folgenden Anmerkungen zeigen werden, M. hier noch Anderes entlehnt hat. Vgl. oben S. 8, A. 1.

¹⁾ Vielleicht meint M. die aus solcher Gleichstellung gleichnamiger Begriffe hervorgegangene Verwechselung menschlicher Attribute mit den vermeintlichen Gottes, sowie des von irdischen Wesen Geltenden oder Ausgesagten mit dem, was für entsprechend in Gott, den geistigen Mittelwesen und den Sphären gehalten wird (*Mor.* I, 56. 52; II, 4 Anf. 7. 18 und sonst).

²⁾ Die vier zuerst genannten Vermögen sind von BACHJA (*Hpfl.* II, 5, S. 111), theilweise auch von M. (*Mor.* I, 72) näher erklärt. Das richtige Verhältniss dieser vier zu den anderen erkennt man in der Gruppierung, welche SCHAHRASTANI (II, p. 149 Haarbr.) aus den Aussprüchen des HIPPOKRATES mittheilt: Die Natur habe drei Kräfte: eine zeugende, nährnde und erhaltende, und den dreien dienen vier andere Kräfte: die herbeiziehende (aufnehmende), die festhaltende, die verdauende und die abstossende. Noch genauer giebt ABRAHAM IBN DAUD (*Em. ram.* I, 6, S. 25) dieses Verhältniss an: Die Pflanzenseele (נפש צומחת) habe drei herrschende und vier dienende Verrichtungen. Die erste der herrschenden sei die Ernährung, ausgeübt von dem Ernährungsvermögen (הכח הזון) und diesem dienen vier Verrichtungen: Aufnahme, Festhalten, Assimilation (!) und Ausscheidung, wozu die entsprechenden vier Kräfte (המושך והמחזיק והמעכל והרוחה) gehörten. — Hier nach hätte M. nur sechs Vermögen seinem «ernährenden Theile» zuweisen dürfen, da die ersten vier Vermögen die eigentliche Ernährung nach seiner eignen spätern Annahme (*Mor.* a. a. O.) erschöpfen. Er hat an unserer Stelle die Assimilation, welche BACHJA (a. a. O.), IBN DAUD und, wie es scheint, in späterer Zeit er selbst der Verdauungskraft (הכח המעכל) zugeschrieben, von derselben abgelöst und sonderbarer Weise, nach Einschlebung von zwei ganz verschiedenen Vermögen (Wachsthum und Fortpflanzung), am Schlusse als siebente Kraft hinzugefügt, wodurch die scheinbare Siebenzahl des HIPPOKRATES zu einer wirklichen erhoben worden ist.

Ueber die Wirksamkeit, die Organe, die Zeitdauer dieser Vermögen das Genauere anzugeben ist Sache der Arzneiwissenschaft.

B. Der empfindende Theil besteht aus den allbekannten fünf Sinnen: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl, welches letztere ohne eignes Organ über die ganze Oberfläche des Körpers verbreitet ist ¹⁾).

C. Der vorstellende Theil ist das Vermögen, die Eindrücke der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände festzuhalten, auch nachdem diese den Sinnen entrückt sind, und sie in verschiedenster Weise zu combiniren, so dass die Einbildungskraft aus ursprünglich wahrgenommenen Dingen neue nicht wahrgenommene oder nicht einmal wahrnehmbare zusammensetzt ²⁾. Diese Natur der Einbildungskraft haben die Mutakallimun zu ihrer Schande übersehen und als Hauptstütze ihrer Theorie die Irrlehre aufgestellt: alles Vorstellbare sei auch möglich ³⁾).

D. Der begehrende Theil ist das Vermögen, zu begehren und zu verabscheuen. Hieraus gehen an Thätigkeiten hervor ⁴⁾ Suchen und Fliehen ⁵⁾, Wollen und Meiden, Zorn und Wohlgefallen, Furcht und Tapferkeit, Grausamkeit und Mitleid, Liebe und Hass und dergleichen Affecte ⁶⁾. Organe dieses Vermögens sind alle Theile des Körpers ⁷⁾: Hand, Fuss, Auge, Herz und alle anderen sichtbaren und unsichtbaren Theile mit ihren Kräften ⁸⁾).

E. Der denkende Theil ist das dem Menschen zukommende ⁹⁾

¹⁾ ALFARABI *Princip.* S. 2: והמרגיש מבואר ענינו והוא אשר ישיג המוחשים בחושים החמשה הירועים לכל.

²⁾ Ders. a. a. O.: והמדמה הוא אשר ישמור רישומי המוחשים אחר העלם מן החוש וירכיב קצתם לקצתם ויפריד קצתם מקצתם בהקיץ ובשנה הרכבות והפרדות קצתם אמחיות וקצתם כחכות.

³⁾ Näheres über diesen Lehrsatz des Kalam s. *Mor.* I, 73, Thes. 10.

⁴⁾ in Cod. 73, getreu nach dem Arabischen.

⁵⁾ δῶξις καὶ φυχῆ (ARIST. *NE.* VI, 2).

⁶⁾ Vgl. ARIST. *De an.* II, 3, 1: ὁρεξις γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις.

⁷⁾ Das. III, 10, 7: ὃ δὲ κινεῖ ὁργάνῳ ἢ ὁρεξις, ἥδη τοῦτο σωματικόν ἐστι.

⁸⁾ ALFARABI a. a. O.: והמעורר הוא אשר בה יהיה ההתעוררות האנושית כשיבקש הדבר או שיכרח ממנו, או שיתאוהו או שימאסהו, או שיקריכהו או שירחיקהו. ובו יהיה השנאה והאהבה, והריעות והאיבה, והיראה והבטחון, והכעס והרצון, והאכזריות והרחמנות ושאר מקרי הנפש.

⁹⁾ D. h. eigenthümliche. Vgl. *Mill. hig.*, 14: הכח אשר יוחד בו האדם

Vermögen, wodurch er erkennt, sein Nachdenken möglich wird, er die Wissenschaften sich aneignet, verwerfliche und geziemende Handlungen unterscheidet ¹⁾. Diese mehrfache Thätigkeit des denkenden Theiles entspricht einem praktischen und einem theoretischen Denkvermögen und zwar ist das praktische wiederum entweder ein künstlerisches ²⁾ oder ein überlegendes Vermögen.

I. Was nun zuerst das theoretische Denken betrifft, so ist es das Vermögen, die Dinge zu erkennen, wie sie eben zufolge eines ihr Wesen bestimmenden Gesetzes mit Nothwendigkeit sind ³⁾. Das Ergebniss hierbei sind die Wissenschaften.

II. Die Anlage zur Kunst ist das Vermögen zur Erlernung der Künste, z. B. Baukunst ⁴⁾, Landwirthschaft, Arzneikunde, Schifffahrt.

III. Das überlegende Denken ist das Vermögen im Menschen,

¹⁾ Für die sogleich folgende Eintheilung wäre die präcisere Fassung von *Mill. hig.* a. a. O.: אשר בו ישכיל המושכלות וילמוד המלאכות ויכיר בין המגונה והנאה und der fast gleiche Wortlaut bei IBN DAUD (*Em. ram.* I, 6) passender gewesen. M. wird hier von der weitschweifigeren Erklärung in seiner Quelle (s. unten S. 51, A. 1) noch beherrscht.

²⁾ Tibb.: מלאכת מחשבת, besser derselbe im *Mor.* III, 25: מלאכותי (vgl. das. I, 46: לפעולות המלאכותיות).

³⁾ ARIST. *NE.* VI, 2 Bkk.: Der vernünftige Theil der Seele (τὸ λόγον ἔχον) ist ein doppelter. Mit dem Einen erkennen wir all diejenigen Dinge, deren Principien nicht anders sein können; mit dem andern Diejenigen, deren Principien anders sein können (oder Dasjenige, was einer Veränderung — durch den Menschen — unterworfen ist: Das. VI, 4 Anf.). Jener Theil der Seele soll der wissenschaftliche (τὸ ἐπιστημονικόν), dieser der überlegende (τὸ λογιστικόν) heissen. Die Hervorhebung des Veränderlichen für das praktische Gebiet im Gegensatze zu dem Unveränderlichen des theoretischen wird klarer durch *Magn. mor.* (I, 1), wo an PLATO's ethischen Forschungen getadelt wird, dass er die Tugend mit dem Seienden und der Wahrheit vermischt habe, während sie Nichts mit einander gemein hätten.

⁴⁾ οἰκοδομική ist auch das Beispiel des ARIST. *NE.* VI, 2. Dass Kunst und technische Fertigkeit auch schon bei A. in der Regel als gleichbedeutend angesehen werden, ist bekannt. Doch weiss A. die eigentliche Kunst von der handwerksmässigen zu unterscheiden. Er nennt nämlich *Met.* I, 1 die Kunst, die dem Bedürfnisse dient, neben der dem Vergnügen gewidmeten. — Auf eine Andeutung des Wesens eigentlicher Kunst bei M. (*Mor.* II, 4) hat SCHEYER, *Psychol. System d. Maim.* S. 99, A. 11 hingewiesen.

die Möglichkeit und die Weise einer beabsichtigten Handlung zu prüfen ¹⁾).

Diese einheitliche Seele nun, deren Kräfte oder Theile ²⁾ hier angegeben worden, verhält sich zum Geiste wie die Materie zur Form. Sie hat also nur die Bedeutung einer Anlage ³⁾, deren Verwirklichung der Geist erst herbeiführt ⁴⁾).

Doch — schliesst M. — das Nähere über Form, Materie, Denkvermögen u. s. w. gehört nicht hierher, weil es zu unserer Darstellung der Ethik nicht erforderlich ist. —

Wenn M. ungeachtet dieser Schlussbemerkung das Verhältniss von Form und Materie auf den zu wirklicher Erkenntniss fortge-

¹⁾ ALFARABI a. a. O.: והכח המדבר הוא אשר בו יאחז האדם החכמות והמלאכות, ובו יבדיל בין הנאה והמנונה מן הפעולות והמדות, ובו יחשוב מה שראוי שיעשה ושלא יעשה, וישיג בו כמו כן המועיל והמוזיק והערב ובלתי ערב. והמדברת ממנה עיונית וממנה מעשית, והמעשית ממנה מלאכתית וממנה מחשבית. והעיונית היא אשר בה יאחז האדם ידיעת מה שאין מדרכו שיעשהו אדם כלל, והמעשית היא אשר בה ידע מה שדרכו שיעשהו אדם ברצונו. והמלאכתית ממנה היא אשר בה יאחז המלאכות והאומנות. והמחשבית היא אשר בה יהיה ההשתכלות והמחשבה בדבר ממה שראוי שיעשה או שלא יעשה.

²⁾ (או חלקיה) = וחלקיה Tibb.: או אגזאה.

³⁾ = δύναμις Tibb.: האכנה, אאסחעדאר.

⁴⁾ Das wirkliche Denken (אעקל באפעל Tibb.: השכל בפועל Mor. II, 4), welches mit Hülfe des die Form spendenden wirkenden Geistes (אעקל השכל ההיולאני, אעקל אהיולאני) des νοῦς ποιητικός, der aber von den arabischen Peripatetikern als das für uns nächste geistige Mittelwesen der sublunaren Welt betrachtet wurde; s. z. B. ALFARABI's *Princip.* S. 2) die geistige Anlage, das eben nur mögliche Denkvermögen der menschlichen Seele (אעקל אהיולאני) mit einem Erkenntnissinhalte erfüllt und ihm dadurch erst Realität und Unvergänglichkeit sichert, verhält sich zur menschlichen Seele und deren Kräften, wie diese wiederum zum menschlichen Körper (MAIM., *Jes. hat.* IV, 8; *Mor.* II, 4 mit III, 8). ARISTOTELES hatte die Seele für die Form (εἶδος) und das ursprüngliche Lebensprincip (ἐντελέχεια) des Körpers erklärt (*De an.* II, 1, 4 f.). PLOTIN ging auf Grund der seit ALEXANDER VON APHROD. herrschend gewordenen Annahme einer hylischen Vernunft weiter und erklärte den Geist für die Form der nur als Möglichkeit (Materie) vorhandenen Seele (s. ZELLER III², 2 S. 518). Einen Ansatz hierzu gab allerdings schon ARISTOTELES, jedoch mit dem wohl zu beachtenden Unterschiede, der in seiner Einteilung der menschlichen Vernunft begründet ist. Unterscheidet er doch schon bekanntlich zweierlei Vernunft, eine wirksame und eine leidende (νοῦς ποιητικός und παθητικός), und setzt sie zu einander in das Verhältniss der ἐνέργεια zur δύναμις oder der Kunst zu ihrem Stoffe (*De an.* III, 5). Das Weitere s. unten S. 57, A. 1.

schrittenen Geist im Vergleiche zu den Anlagen, welche die Seele ausmachen, hier dennoch wenigstens in Kürze angewendet hat, so ist, wie aus anderen Stellen sich ergibt, dieses für einen Grundgedanken seiner Ethik in der That von Bedeutung.

Wir haben bereits früher ¹⁾ das Gute und Böse als den Gegenstand der Ethik kennen gelernt. M. nun weist das Gute der Form am Menschen zu, d. h. seinem zur Erkenntniss gelangten Geiste, das Böse aber seiner Materie, d. h. seiner sinnlichen Natur ²⁾. Erkenntniss Gottes, Begriffe der Vernunft, Beherrschung von Lust und Zorn, Prüfung dessen, was zu thun und was zu meiden sei, erklärt er für eine Wirkung der geistigen Form am Menschen. Dagegen gehen die Leidenschaften im Gebiete von Speise und Trank, Geschlechtsleben und Zorn, kurz, jede Art von Laster von der Materie am Menschen aus. Darum müsse die «Form» im Menschen herrschen, um die Leidenschaften zu bezwingen und eine möglichst richtige und angemessene Lebensführung zu schaffen ³⁾. Das «Weib eines Andern» und das «entartete Weib», vor dem in den biblischen Sprüchen gewarnt wird (Spr. 7, 6 ff.), sei lediglich ein Bild und Gleichniss für die Materie, die bekanntlich nirgends ohne die Form vorkomme (also stets eines Andern sei) und die Form fortwährend wechsle (keiner Form für immer treu bleibe); es sei der thierische Leib am Menschen, dessen verführerische Sinnlichkeit so leicht zur Sünde verleite ⁴⁾. «Das

¹⁾ S. 36 f.

²⁾ PLOTIN erklärt die Materie nach PHILO's und der Neupythagoreer Vorgänge geradezu für das Böse, während bei PLATO nur Andeutungen dieser Vorstellung und noch schwächere bei ARISTOTELES sich finden. PLOTIN muss das Böse der Materie zuschreiben, da die Seele vermöge ihrer höheren Natur vom Bösen frei ist und nur durch die befleckende Verbindung mit einem an sich Bösen, der Materie, dazu kommen kann (ZELLER, *Philos. d. Gr.* III², 2 S. 489).

³⁾ *Mor.* III, 8; vgl. I, 72 bei der Erklärung des Begriffes Mikrokosmos als Bezeichnung für den Menschen.

⁴⁾ Oben S. 26, A. 2. Diese allegorische Deutung des «buhlerischen Weibes» als Materie spricht übrigens schon R. MAIMUN, der Vater unseres M., aus (s. den Auszug von dessen *Sendschreiben über den Religionszwang in Chemdah gemusah* p. LXXVI). Vgl. als ältestes Vorbild dieser Art von philosophisch-ethischem Midrasch die Anwendung, welche ARISTOTELES (*NE.* II, 9) in seiner allerdings etwas abweichenden Art von der Erzählung HOMER's (*Il.* II, 159—160) macht. Er sagt: Vor der Sinnenlust und deren Gegenstände, dem Angenehmen,

wackere Weib» (אשה חיל: Spr. 31, 10) bedeute demnach eine besonders günstige Materie, d. h. eine natürliche Anlage des Körpers, die den Anforderungen der Sittlichkeit sich leichter füge¹⁾. Das Böse habe also dieselbe Quelle wie das Uebel, nämlich das Nichtsein²⁾. Das Böse und die daraus hervorgehenden Schäden wurzeln nämlich in der Unwissenheit, d. h. Nichtsein des Wissens. Jeder bereite nach Maszgabe seiner Unwissenheit sich und Anderen Leid und Schmerz. Begierden, Ansichten, religiöse Glaubensmeinungen werden Quellen solcher Schlechtigkeit und solches Leides; eine richtige Erkenntniss würde sie unwirksam machen. Ebenso würden Hass und Streit in der menschlichen Gesellschaft nicht vorkommen, wenn Jeder die Erkenntniss der Wahrheit unverkürzt besäße. Darum hebe, wie der Prophet (Jes. 11, 6—9) sagt, eine wirkliche allgemeine Gotteserkenntniss allen Zwist auf³⁾. Nichtsein (= Satan oder das Irreführende), Sündenreiz (יצר הרע) und Uebel (= Todesbote, מלאך המות) seien, wie talmudische Aussprüche schon bemerkten (R. SIMON B. LAKISCH in *Bab. batr.* 16a und die *Boraita* das.), in der That Ein und Dasselbe. Jener sittliche Gegensatz im Menschen sei eben durch den herkömmlichen Ausdruck: «Trieb zum Guten» (יצר הטוב) und «Trieb zum Bösen» (יצר הרע) bezeichnet worden⁴⁾. — —

Wenn so die Höhen und Tiefen des menschlichen Seelenlebens im Allgemeinen zugleich als die Ausgangsorte des Sittlichen erscheinen, so ist nun weiter die Frage, welche von den angegebenen Vermögen der Seele die unmittelbaren Ursachen bestimmter Handlungen seien. Der Beantwortung dieser Frage widmet M. den zweiten Abschnitt seiner *Einleitung zu Abot*, deren Inhalt wir nun darzulegen haben.

müssten wir uns am meisten hüten. Sie besteche unser Urtheil und erst, wenn wir ihr den Abschied gegeben, wie die Greise vor Troja der HELENA gegenüber thun wollten, seien wir im Stande, das Richtige in unseren Handlungen zu treffen.

¹⁾ *Mor.* III, 8.

²⁾ στέρησις, Nichtsein d. h. Bestimmungslosigkeit ist bekanntlich bei ARIST. (*Phys.* I, 7 und sonst) die Bezeichnung der Materie als des nur möglichen Substrats für jedes Seiende, das erst durch Hinzutreten der Form zu Stande komme. Auch PLATO hatte schon der Materie ein wirkliches Sein abgesprochen.

³⁾ *Mor.* III, 11.

⁴⁾ *Mor.* III, 22.

Viertes Kapitel.

Die bestimmte Beziehung der einzelnen Seelenkräfte zum sittlichen Leben.

MAIMONIDES will zuerst von dem Verhältniss der einzelnen Seelenvermögen zu den sittlichen Handlungen sprechen. Gleichbedeutend mit denselben sind ihm, zufolge seiner Ansicht über die Harmonie zwischen Philosophie und Offenbarung, die Kundgebungen des Gehorsams oder Ungehorsams gegen das Religionsgesetz, und so zieht er in Rücksicht auf die voraussichtlichen Leser seiner Arbeiten zur *Mischnah*¹⁾ es vor, von dem Verhalten zum Gesetze bei dieser Untersuchung auszugehen²⁾.

Die vorschriftswidrigen und vorschriftsmässigen Handlungen, beginnt M., sind in zwei von den genannten fünf Theilen der Seele zu suchen, im Empfindungs- und im Begehrungsvermögen. Hingegen haben Ernährungs- und Einbildungskraft damit Nichts zu schaffen, da Bewusstsein und Wahl in keiner von beiden eine Einwirkung übt³⁾ und Niemand absichtlich deren Verrichtungen hindern oder lenken⁴⁾ kann. Ueben sie doch im Schlafe die ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten wie kein anderes Vermögen der Seele⁵⁾.

¹⁾ S. oben S. 34, A. 1.

²⁾ *Perak*. II, woraus dieses Capitel schöpft, müsste bei Tibb., dem Arabischen zufolge, überschrieben sein: בעברות כחות הנפש (SCHEYER, *Psychol. d. Maim.*). Nach dem Anfange des Abschnittes selbst fehlt aber schon in der arab. Ueberschrift וטאעאח hinter פי מעאצי und hätte Tibbon übersetzen müssen: בעברות ומצוות אשר לכחות הנפש.

³⁾ Tibbon nach Cod. 73 (übereinstimmend mit dem Arabischen): שאין לדעת ולבחירה באחת מהם מעשה כלל. Schon die ältesten Drucke S. N. Ar. B. haben eine fehlerhafte LA: שאין דעת ובחירה לאחר משניהם ולא מעשה כלל vermuthlich aus Missverständniss des Wortes מעשה, welches für «Handlung,» wie sonst, genommen wurde. Spätere Ausgaben enthalten weitere Aenderungen auf Grund desselben Irrthums.

⁴⁾ יקארהמא st. יקרהמא bei POCOCKE und להנהיגם st. למעטם bei TIBBON (SCHEYER a. a. O. S. 103). — Anders FLEISCHER in ed. WOLFF S. 86: יקסרהמא = erzwingen.

⁵⁾ Hier weicht M. von ALFARABI ab, der (*Princip.* S. 35 f.) allen Kräften der menschlichen Seele — denen er jedoch das Ernährungsvermögen gar nicht beizählt — (s. ob. S. 47, A. 4), einen Antheil an den sittlich guten oder verwerflichen Handlungen zuschreibt. ABR. IBN DAUD weist jedem seiner drei Seelenvermögen, zu denen das ernährende mit gehört, eine seiner Cardinaltugenden zu (*Em. ram.* III, S. 110). M. folgt hier im Wesentlichen dem ARISTOTELES, der (*NE.* I, 13) die

Was sodann das Denkvermögen betrifft, so herrsche darüber eine gewisse Unsicherheit¹⁾. M. entscheidet sich dafür, dass Gesetzesbefolgung und Gesetzesübertretung auch bei diesem Theile der Seele

ὄρεσσις vom sittlichen Handeln ausschliesst und dies mit deren überwiegender Wirksamkeit im Traume begründet, ferner «das Begehrungsvermögen und den Trieb im Allgemeinen» (τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὄρεστικόν) als die unmittelbare Quelle des sittlichen Lebens bezeichnet. Auch er schliesst schon die Einbildungskraft von der sittlichen Wirksamkeit aus und motivirt dies nur anders als M. hier, nämlich damit, dass dieselbe eine Bewegung nur mittelst des Triebes hervorbringe (*De an.* III, 10). Und diesem Satze selbst schliesst sich M. an einer andern Stelle (*Mor.* II, 4) an, wo er sagt: die Natur, d. h. der Trieb, das Angenehme zu suchen und das Gegentheil zu fliehen, setze das lebende Wesen in Bewegung, gleichviel ob der Antrieb von aussen komme, wie die Sonnengluth zur Flucht und das Wasser die Dürstenden zum Herankommen veranlasse — oder der Antrieb von innen komme, nämlich durch eine Vorstellung (ein Erzeugniss der Einbildungskraft). Nur so ist auch *Mor.* II, 12 zu verstehen, wenn es da heisst: Jeder Fehler im Denken und in den Sitten sei das Werk der Einbildungskraft oder eine Folge ihrer Thätigkeit. — Wesentlich scheint die Abweichung des M. von ARIST. hinsichtlich des Empfindungsvermögens zu sein, dem M. das sittliche Handeln zuschreibt, A. abspricht. Dieser sagt nämlich (*NE.* VI, 2): Die Empfindung sei nicht Princip einer Handlung, da die Thiere Empfindung haben, Handlung aber ihnen nicht zukomme. Dieser Grund ist nun freilich für M. ohne Bedeutung, da er die Empfindung der Thiere und die der Menschen für grundverschieden im Voraus erklärt hat (*Perak.* I). Indessen ist es wahrscheinlich, dass M. die Empfindung nicht als Princip, sondern nur als unmittelbaren nothwendigen Factor der Handlung hier hat bezeichnen wollen (s. unten S. 57, A. 4).

¹⁾ Vielleicht ist die hier nicht näher bezeichnete Unklarheit folgendermassen zu verstehen. ARIST. (*NE.* VI, 2) sagt nach der Unterscheidung des theoretischen und des praktischen Denkens sowie des Gegenstandes beider: Nicht das Denkvermögen an sich bewirke ein Handeln, sondern nur das auf eine Handlung oder einen Zweck gerichtete Denken. Hiernach sei der Vorsatz, der ja Princip des Handelns sei, entweder begehrendes Denken oder denkendes Begehren zu nennen (τῇ ὄρεστικῷ νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική) und ein solches Princip sei der Mensch. — Aus diesen Worten des ARIST. konnte ein Missverständniss entstehen. Die Frage nämlich, ob das Denkvermögen (νοῦς) Princip des sittlichen Handelns nach A. sei, liess sich bejahen und verneinen; bejahen in Betreff des λογιστικόν und zwar in dessen engster Verbindung mit dem Begehren zur Einheit des Vorsatzes (vgl. über die πρόνησις *NE.* VI, 13), verneinen hinsichtlich des Denkvermögens im Allgemeinen und Ganzen, welches im Grunde nur mit Wahr und Falsch, sei es im theoretischen, sei es im praktischen Sinne sich befasst (wie A. *NE.* VI, 2 vorher erklärt hatte) und welches für sich allein wohl nach SOKRATES, dem A. (*NE.* VI, 13) entgegentritt, nicht aber nach A. die ethischen Tugenden mit umfasst (s. *De an.* III, 9. 10).

vorkomme, bestehend in dem Glauben einer wahren oder einer Irrlehre, aber allerdings keine eigentliche Handlung, die einfach als Ausübung einer Gesetzesbefolgung oder Gesetzesübertretung¹⁾ bezeichnet werden könnte²⁾.

Die Tugenden aber, fährt M. fort, sind von zweierlei Art: ethische Tugenden (Tugenden der Sittlichkeit) und dianoëtische Tugenden (Tugenden des Denkens)³⁾, und ihnen entsprechen zwei Arten von Untugenden.

A. Die dianoëtischen Tugenden kommen dem Denkvermögen zu. Zu ihnen gehört die Weisheit, d. h. Erkenntniss der nahen und entfernten Ursachen der Dinge nach vorangegangener Erkenntniss des Daseins derselben⁴⁾; ferner Vernunft, und zwar: a) die uns angeborne theoretische Vernunft, nämlich das unmittelbare Wissen der Principien⁵⁾; b) angeeignete Vernunft, die nicht

¹⁾ אדם עמל מצוה או עברה, wonach TIBBON hätte übersetzen müssen: שם עשוה מצוה או עברה (SCHEYER das.).

²⁾ Vgl. *Mor.* II, 4: Ein Gedanke im Geiste allein genügt noch nicht, um die Bewegung eines beseelten Wesens hervorzubringen (s. auch ARIST. *De an.* III, 10), wie die Erfahrung jedes Einzelnen bestätigt. Es muss sich mit dem Gedanken ein Begehren nach dem gedachten Gegenstande verbinden. — ARISTOT. *NE.* VI, 2: Für das weder auf das Handeln noch auf das Gestalten ausgehende, theoretische Denkvermögen besteht Gut und Böse im Wahren und Falschen (Vgl. ob. S. 55, A. 1). — Hier zeigt uns M. übrigens die Wurzel für die von ihm in die Halachah eingeführte Mitzählung von Glaubenssätzen als Gesetze der Torah (s. *Buch d. Ges.*, Geb. 1. 2 u. Verb. 1), wiewohl eine derartige Ansicht schon bei früheren philosophisch gebildeten Schriftstellern sich findet (BACHJA, *Einkl. zu Hpfl.* S. 4 und ABR. IBN ESRA in *Jes. mora* VII und zu 2 *Mos.* 20, 1). NACHMANIDES in seinen *Einwürfen* zu Geb. 1 ist noch darüber verwundert und weist darauf hin, dass SIMON KAHIRA in der *Einkl. zu s. Halachot gedolot* nur gebotene und verbotene Handlungen zu den 613 Gesetzen der Torah gezählt habe, während er die Glaubenswahrheiten vielmehr für Grundlagen und Voraussetzungen der mosaischen Gesetzgebung angesehen habe.

³⁾ Nach ARIST. *NE.* I, 13 g. E.; vgl. *Eud. Eth.* II, 1. — Dieselbe Haupttheilung der Tugenden s. in *Mill. hig.*, 14. — Schon PLATO schied bekanntlich die Seele in ein λόγον ἔχον und in ein ἄλογον und wies jedem Gebiete seine Tugenden zu — was auch M. *Mor.* I, 1 erwähnt wird.

⁴⁾ *NE.* I, 13 g. E. ebenfalls als Beispiel angeführt; erläutert das. VI, 7 u. von M. im *Moreh* III, 54 als erste Bedeutung des hebr. Wortes חכמה.

⁵⁾ Nach *NE.* VI, 6. Vgl. *Mill. hig.*, VIII.

hierher gehört¹⁾; c) Scharfblick²⁾ und Klarheit des Verständnisses³⁾ oder die Fähigkeit, eine Sache schnell aufzufassen. — Die Untugenden dieses Vermögens sind der Gegensatz oder das Gegentheil hiervon.

B. Die ethischen Tugenden kommen allein dem Begehungsvermögen zu; die Empfindung der Sinne hingegen hat hierbei nur eine dienende Stellung dem Begehungsvermögen gegenüber⁴⁾. Die Tugenden dieses Vermögens sind sehr zahlreich,

¹⁾ Die Annahme einer solchen gehört zu der oben (S. 51, A. 4) angeführten von ALEXANDER VON APHRODISIAS herrührenden Auffassung. Ihm zufolge ist der νοῦς nicht, wie nach ARISTOTELES, von der übrigen Seele getrennt und von aussen hinzugekommen, sondern ursprünglich nur eine Anlage, νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός. Durch den Gebrauch («das wirkliche Denken,» oben a. a. O.) entwickelt, wird er zu wirklicher Denkhätigkeit, νοῦς ἐπὶ κτητος oder νοῦς καθ' ἑξιν, erhoben (s. Zeller III², 1, S. 712; SCHEYER, *Psychol. Syst. d. Maim.* S. 88 f.). M. lehrt deshalb: Das in der Ausübung wirklich begriffene Denkvermögen des Menschen nehme die Formen der sinnlichen Natur sowie die Erkenntniss Gottes und der höheren Wesen (Sphären und Sphärengeister) in sich auf und mit diesen Anschauungen eins geworden, lebe es als «Form der Seele» oder als «angeeignete Vernunft» unsterblich fort (*Jes. hat.* IV, 8. 9; *Tesch.* VIII, 3; *Mor.* I, 68. 72; III, 8).

²⁾ ἀρχήνοια bei ARIST. (*NE.* VI, 10), erklärt als εὐστοχία τις, als eine Art des richtigen Errathens, oder genauer *Anal. post.* I, 34: εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, ein richtiges Treffen des Mittelgliedes (im Syllogismus) in kürzester Frist. — Tibb.: זכות החבונה, in den neueren Talmudausgaben fälschlich זכות החכונה; vgl. den Gegensatz זמירות ההבנה ודוחק החבונה in *Perak.* VII Anf.

³⁾ σύνεσις bei ARIST. *NE.* I, 13 g. E., näher erläutert VI, 11, wo dafür als gleichbedeutend εὐσυνεσία gesetzt wird.

⁴⁾ Diese ausdrückliche Unterscheidung zwischen den sittlichen Handlungen, die der Empfindung und dem Begehren in gleicher Weise oben zugeschrieben worden sind (s. S. 54 u. das. A. 5 Schl.), und den Tugenden, für welche die Empfindung nur eine untergeordnete Bedeutung haben soll, ist vielleicht so zu erklären. Handlungen erfordern, wenn sie freiwillige und zur Verantwortung geeignete sein sollen, für ihr Zustandekommen nicht allein Trieb (Begehren) und Affect (ὄρεξις, ὁρεκτικόν), sondern zugleich die Sinnesthätigkeit, da die durch die ὄρεξις zur Handlung in Bewegung gesetzten Glieder des Körpers die leitende Mitwirkung der Sinne nicht entbehren können, dieselbe also als eine bewusste und gewollte nothwendig voraussetzen. Dagegen sind Tugenden und Laster Zustände und Eigenschaften der Seele (*Perak.* IV Anf.; *Mill. hig.*, 14) oder näher des Gemüthes, das eben in der ὄρεξις als der Einheit von Trieb und Affect sich bekundet, während von einer ethischen Tugend der Sinnesthätigkeit nicht geredet werden kann, da deren Vorzüge und Fehler, gleich denen des Denkvermögens, im Wahren und Falschen, Richtigen oder Unrichtigen, nicht aber

z. B. Mässigkeit¹⁾, Freigebigkeit, Rechtschaffenheit, Sanftmuth²⁾, Bescheidenheit³⁾ Genügsamkeit⁴⁾, Tapferkeit⁵⁾ und andere. Die Fehler (Laster) in diesem Gebiete bestehen in einem Zuwenig oder Zuviel. — Anders ist es im Bereiche des Ernährungsvermögens und der Einbildungskraft. Da sprechen wir wohl von einer guten und schlechten Verdauung, von richtiger und falscher Vorstellung, nicht aber von Tugend und Laster. — —

Es liegt uns nunmehr ob, den Begriff des sittlichen Handelns nach M. näher zu bestimmen. Es stehen uns zu diesem Behufe zerstreute Aeusserungen und zusammenhängende Darstellungen desselben zur Verfügung.

Fünftes Capitel.

Begriff des sittlichen Handelns.

Gut und Böse bilden, wie wir gesehen haben⁶⁾, den Gesichtspunkt aller ethischen Feststellung und Beurtheilung; sittlich wird

im Guten und Bösen, dem Gegenstande der Ethik, bestehen, hier also zutrifft, was M. vom Denkvermögen und am Schlusse des Abschnittes von der Verdauung und Einbildungskraft sagt. Wohl aber geben die Sinne der *ὄρεξις* den Gegenstand und sind sie insofern in deren Dienst bei der Entwicklung der Tugenden. Das Letztere hätte M. nun freilich auch vom Denkvermögen wie von der Einbildungskraft (dem Vorstellungsvermögen) sagen können, und er sagt es auch *Mor.* II, 4; hier aber wollte er nur die sittliche Bedeutung des Empfindungsvermögens einschränken, nachdem er demselben hinsichtlich der sittlichen Handlungen einen gleichen Rang mit dem Begehrungsvermögen eingeräumt hatte.

¹⁾ כלומר יראה חטא bei Tibb. ist Zusatz.

²⁾ אלחלם, was Tibb. selbst in *Perak.* IV durch סכלנות wiedergiebt. *ARIST. NE.* I, 13 führt drei der hier genannten ethischen Tugenden als Beispiele an: Freigebigkeit (*ἐλευθεριότηης*), Mässigkeit (*σωφροσύνη*) und Sanftmuth (durch das Beispiel des Sanftmüthigen, *πρᾶος*). M. hält sich hier aber nicht ängstlich an die daselbst vorkommenden Beispiele des A., sondern folgt auch eigener Eingebung und anderweitigen Reminiscenzen, wie ihm denn hier offenbar auch *NE.* VI, 3 ff. für die dianoëtischen und II, 7 für die ethischen Tugenden vorschwebte.

³⁾ אחריות, von TIBBON selbst in *Perak.* IV mit ענוה übersetzt. Das hier gebrauchte שפלות ist um so weniger richtig, als שפלות הרוח bei T. in *Perak.* IV ein Zuwenig, also keine Tugend ist; denn das hierbei berechtigte Uebermasz (*Deot.* I, 5; II, 3) kommt an unserer Stelle nicht in Betracht.

⁴⁾ והוא שקראו חכמים עשירות באמרם איזהו עשיר השמח בחלקו bei TIBBON ist Zusatz.

⁵⁾ Das hier folgende והאמונה (in neuern Ausg. fehlerhaft האמונה) nur bei TIBBON.

⁶⁾ Oben S. 36 und 52 f.

also das menschliche Handeln dadurch, dass es die Verwirklichung des Guten zum Gegenstande hat. Es genügt aber nicht, dass das Gute oder gesetzlich Gebotene geschieht und das Böse oder Verbotene unterbleibt. Es muss noch Etwas hinzukommen, was das thätige Verhalten des Menschen zur Handlung im Dienste der Sittlichkeit macht ¹⁾).

M. misst zunächst dem sittlichen Handeln Bewusstsein und Wahl ²⁾ oder eigne Entschliessung bei und bezeichnet die allgemeine Befähigung der Menschen hierzu als eine natürliche Anlage ³⁾. M. ist zu dieser einfachen Voraussetzung ebenso durch seine jüdischen Quellen ⁴⁾ wie durch ARISTOTELES ⁵⁾ veranlasst worden.

Was zunächst das sittliche Bewusstsein betrifft, so kommt M. auf dessen Ursprung in der Natur des Menschen behufs weiterer Folgerungen bisweilen zurück. Eine Vergeltung, sagt er, treffe den Menschen für die gute oder schlimme Art seines sittlichen Lebenswandels, auch wenn er durch Offenbarung weder belehrt noch gewarnt worden sei, weil schon ein natürliches Gefühl (אפטררה) ihn vor Gewalt und Unrecht warne ⁶⁾. Die über das Recht hinausgehende Billigkeit, sagt er an einer andern Stelle ⁷⁾, ein Verhalten, wozu wir nur moralisch, nicht auch rechtlich verpflichtet sind, führe dennoch in der Bibel den Namen Gerechtigkeit (צדקה), weil eine tugendhafte Handlungsweise eigentlich eine Gerechtigkeit gegen unser besseres Selbst sei, dem wir dadurch eben entsprechen und genügen. — Auch über die Pein des Gewissens spricht er kurz, aber in bezeichnenden Worten. Er nennt nämlich den rücksichtslosen Uebelthäter, der durch strafende Exempel isolirt werden soll, «einen bösen, gefährlichen Menschen, der auf das Unheil seiner Seele nicht achtet und um das Böse sich nicht kümmert, das er verübt» ⁸⁾.

¹⁾ *H. Tesch.* III, 2.

²⁾ אראי ואאכתיאר, Tibb.: דעת ובחירה in *Perak.* II Anf. ³⁾ *Mor.* II, 7.

⁴⁾ Z. B. in der Unterscheidung des mosaisch-talmudischen Strafrechts zwischen Handlungen aus Zwang, aus Versehen, mit Wissen u. s. w. (S. 43 u. das. A. 4).

⁵⁾ *NE.* II, 3: Im sittlichen Gebiete komme es darauf an, wie der Handelnde selbst sich bei der Handlung verhalte. Er müsse wissend (αἰδώς) und mit Wahl (προαυρούμενος) handeln und zwar um der Sache selbst willen. Vgl. VI, 13; VIII, 15; *Pol.* VII, 13 *Bkk.*; *Eud. E.* I, 5.

⁶⁾ *Mor.* III, 17.

⁷⁾ *Das.* III, 53.

⁸⁾ *Das.* III, 41.

Die Wahl oder der eigne Entschluss beim Handeln muss nach M. auch hinsichtlich des beabsichtigten Zweckes sittlich sein; mit der äussern Handlung muss im Innern des Menschen eine entsprechende Gesinnung sich verbinden. Das Gute muss um des Guten willen gethan und gefördert, das Böse um seiner selbst willen unterlassen oder verhütet werden ¹⁾. Auch hierin folgt M. ebenso den jüdischen Quellen ²⁾ wie dem ARISTOTELES ³⁾. Wenn dennoch, sagt M., unsere Weisen im *Talmud* und *Midrasch* auf Lohn und Strafe nachdrücklich hingewiesen und so durch Erregung von Furcht und Hoffnung auf das religiöse und sittliche Leben einzuwirken versucht haben, so geschah dies mit Rücksicht auf die vielfach vorkommende Unreife in sittlicher Beziehung und weil sie als tiefe Kenner der Menschennatur einsahen, es sei überall, fürs erste wenigstens, nothwendig und werthvoll, das äussere richtige Verhalten zu sichern, während die Vollkommenheit des sittlichen Standpunktes allerdings erst bei innerer Zustimmung und Anregung vorhanden sei. M. erläutert dies sehr ansprechend durch ein Gleichniss. Ein Kind, das den Schulbesuch und das Lernen erst lieb gewinnen soll, werde vorläufig dafür mit Versprechungen von Genuss und Vortheil gewonnen, welche nach den Fortschritten seiner Entwicklung nöthigenfalls zu immer höheren Gegenständen emporsteigen, ohne den eigentlichen Zweck des Lernens geltend zu machen, weil der Werth des Wissens an sich dem Kinde durchaus unverständlich sei und ein Antrieb für sein Streben noch nicht werden könne ⁴⁾. Und dieses Ver-

¹⁾ *Einl. zu Sanh.* X; zu *Abot* I, 3; *H. Tesch.* X, 1. 2. 4. 5.

²⁾ *Abot* I, 3; II, 17; *Sifre* zu 5. *Mos.* 6, 5: עשה מאהבה ועשה מיראה; *Be-rach.* 5b: במצותיו ואחר המרבה ואחר הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים; *Ab. sar.* 19a: במצותיו חפץ מאד א"ר אעזר במצותיו ולא בשכר מצותיו *Sanh.* 106b: רחמנא לבא בעי. Vgl. BACHJA's *Hpfl.* V, 5 S. 279; IBN ZADDIK's *Mikrokosmos* S. 64. 66 unt.

³⁾ S. oben S. 59, A. 5.

⁴⁾ Das Gleichniss ist mit seltener Meisterschaft ausgeführt, konnte hier aber nur kurz angedeutet werden. Eine Vergleichung mit demselben Gleichnisse bei BACHJA (*Hpfl.* IV, 4 S. 235) zeigt deutlich, dass M. von dort viele Züge entlehnt und selbständig benutzt hat. Aber auch BACHJA ist nicht Erfinder des Gleichnisses, sondern freier Bearbeiter des bei GAZZALI (*Mosne zedek* II, S. 13) vorgefundenen, wie ein Zusammenhalten der beiden Stellen lehrt. M. hat nun GAZZALI — und zwar mit Reminiscenzen aus BACHJA — hier unzweifelhaft benutzt. Man sehe, wie G. an derselben Stelle (p. 11 ff.) mit einer Eintheilung

fahren sei nachahmungswerth bei der Belehrung der Jugend und der ungebildeten Menge; da müssten bei völliger Unfähigkeit zu einer idealen Anschauung die äussern Beweggründe des Lohnes und der Strafe als einstweiliger Nothbehelf angewendet werden ¹⁾. — —

Der Begriff der Tugend ist uns bei den bisherigen Nachweisungen gelegentlich in den Worten des M. bereits aufgestossen; auch der Unterschied zwischen Tugenden des Denkens und Tugenden des sittlichen Lebens nebst Beispielen aus dem Kreise beider ist uns bei Gelegenheit der psychologischen Erörterungen im vorigen Capitel begegnet ²⁾. Nähere Nachweisungen über den Tugendbegriff werden sich uns ebenso auf dem Wege weiterer Nachweisungen in den Worten unseres Autors darbieten. Es liegt aber kein zwingender Grund vor, dieselben gewaltsam aus dem Zusammenhange der später folgenden ausführlichen Tugendlehre zu entfernen, um sie hier schon vollständig anzuführen. —

Was hingegen ganz in diesen Theil der allgemeinen Ethik gehört und nunmehr den Abschluss dieses unseres Abschnittes bilden soll, ist die Lehre des M. von der Willensfreiheit des Menschen, deren Annahme alle wahre Ethik erst möglich macht und, wie wir gesehen haben, schon beim Begriffe des sittlichen Handelns vorauszusetzen war, inwiefern neben dem Bewusstsein die Wahl als ein Merkmal desselben genannt wurde.

der irrigen Auffassungen hinsichtlich der eschatologischen Dinge in vier Klassen beginnt, gerade so wie M. in der *Einl. zu Sanh.* X die Erörterung desselben Gegenstandes mit einer Theilung in fünf Klassen, natürlich mit veränderter Gruppierung und mit anderem Inhalte zufolge der Verschiedenheit seines Standpunktes und Bedürfnisses eröffnet. Auffallend stimmt in demselben Zusammenhange die Annahme beider überein, dass die Menschen schon in diesem Leben geistige Genüsse und Uebel gemeiniglich über die sinnlichen setzen. Uebrigens haben G. und seine genannten Nachfolger sich in der künstlerischen Ausführung eines Gleichnisses überboten, das schon ARISTOTELES (*NE.* X, 1) in aller Kürze angedeutet hatte: διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες (steuernd, lenkend) ἡδονῇ καὶ λύπῃ. — Vgl. oben S. 8 A. 5; S. 13 A. 5; S. 14 A. 7.

¹⁾ *Einl. zu Sanh.* X; *H. Tesch.* X, 5.

²⁾ S. 56.

Sechstes Capitel.

Von der menschlichen Willensfreiheit¹⁾.

Die menschliche Willensfreiheit hat, wie M. an einer früheren Stelle seines *Mischnah-Commentars* bemerkt, die kenntnissreichsten Philosophen beschäftigt. Die Erörterungen derselben bieten manche Dunkelheit dar, wenn man nicht die vielen Vorkenntnisse, die zum Verständniss erforderlich sind, mitbringt. Die jüdischen und nichtjüdischen Theologen hätten sich vergebens bemüht, die Fragen in befriedigender Weise zu lösen, da der philosophische Anstrich ihrer Erörterungen nur Schein sei, der eine gründliche Prüfung nicht aushalte. Er selbst wolle — allerdings nicht erschöpfend — in seiner Arbeit zu *Abot* den Gegenstand behandeln und die Uebereinstimmung der Philosophie und der Offenbarung in dieser Materie nachweisen²⁾. MAIMONIDES hat seinem Vorsatze gemäss in der *Einleitung* Abschnitt VIII und im *Commentar zu Abot* die menschliche Willensfreiheit eingehend erörtert. Er beginnt an erstgenanntem Orte damit, die der Annahme der Willensfreiheit entgegenstehenden Behauptungen zu widerlegen. Seine Auseinandersetzung lässt sich etwa folgendermassen wiedergeben.

¹⁾ Der achte Abschnitt der *Einl. zu Abot*, dessen Darstellung wir hier im Wesentlichen folgen, hat die Ueberschrift: «Ueber die menschliche Naturanlage», von TIBBON (in den Ausgg.) ביצירה האנושית oder (in Cod. 73) בטבע האנושי übersetzt. Die Ueberschrift passt nur zum ersten Theile des Abschnittes, erschöpft aber den Inhalt desselben nicht. Weitere Hauptstellen über die Willensfreiheit bei M. sind: *Tesch.* V und VI; *Mor.* III, 16—21. Diese und andere Stellen sollen zur Ergänzung und Erläuterung im Folgenden, immer mit näherer Angabe, benutzt und so zugleich der Fortschritt in der eignen Auffassung M.'s anschaulich gemacht werden.

²⁾ Zu *Berach.* IX, 5 Schl. — Die Reihe der Philosophen, welche die menschliche Willensfreiheit zum Gegenstande eingehender Studien gemacht haben, eröffnet bekanntlich ALEXANDER VON APHRODISIAS in seiner Schrift *Περὶ εἰμαρμένης*, nachdem CHRYSIPP diese Frage mit der Lehre der Stoiker von der Herrschaft des Verhängnisses in Einklang zu bringen vergebens versucht hatte. Unter den arabischen Theologen bildete sie einen Hauptpunkt des Zwiespalts zwischen den Mutazila und Ascharija wie zwischen den zu diesen oder jenen hinneigenden Schulen. In jüdischen Kreisen war es SAADIA zuerst, der die Willensfreiheit erörterte (s. oben S. 10); auf ihn folgten BACHJA (S. 14, A. 5), IBN ZADDIK (S. 18), JEHUDAH HALEVI (S. 20), ABRAHAM IBN ESRA (*Jesod mora*, VII), IBN DAUD (S. 23 f.).

A. Es giebt keine Bestimmtheit und keine Bestimmung für den Menschen in Betreff des Sittlichen.

I. Eine Bestimmtheit des Menschen in sittlicher Hinsicht anzunehmen, ist unzulässig.

1. Eine Bestimmtheit nämlich wäre es erstlich, wenn dem Menschen Tugend und Laster angeboren wären. Dies ist aber so wenig wahr, wie dass eine Kunstfertigkeit Jemand angeboren sei. Nur eine natürliche Anlage, bestehend in einem gewissen Temperamente — und einer damit zusammenhängenden Beschaffenheit von Geist und Gemüth ¹⁾ — ist von Hause aus dem Einzelnen, aber auch ganzen Nationen ²⁾, gegeben. Allein das jedem Menschen eigne Temperament ist sittlich gleichgültig und nicht selbst schon Tugend oder Laster. Nur eine Disposition zu gewissen Tugenden oder Lastern enthält diese angeborne körperliche — oder geistige — Beschaffenheit ³⁾. Es ist aber eben die sittliche Aufgabe des Menschen, die Anlagen zu den Tugenden zu benutzen und die zu den Lastern zu unterdrücken. Keine Tugend ist unerreichbar, auch wo die Anlagen ungünstig für dieselbe sind, und ebenso kein Laster für den Menschen unvermeidlich, mag auch seine ursprüngliche Natur dazu neigen ⁴⁾.

Fragen wir sodann nach den Mitteln, wodurch es den Menschen möglich werde, die Anlagen ihrer Natur zu entwickeln oder zu be-

¹⁾ *Mor.* III, 12: Die Eigenschaften der Seele richten sich nach dem Temperament des Körpers.

²⁾ Wie nach der interessanten Stelle in *Pirke Moscheh*, Cap. 25, fol. 53 a hinzugefügt werden muss. — Beiläufig sei bemerkt, dass für den das. angeführten und auch sonst in dem Buche öfters vorkommenden Arzt ALRASI — aus *Mor.* III, 12 Anf. hinreichend bekannt — in beharrlich fehlerhafter Weise im *Sendschreiben an den Sultan Almalik* (*Ker. chem.* III, S. 15. 26. 27 und sonst) הראוי statt הראוי = מלראוי gedruckt worden ist.

³⁾ Vgl. *ARISTOT.* *NE.* II, 1.

⁴⁾ Vgl. *Mor.* III, 8: Eine Gottesgabe ist die günstige Materie (sinnliche Anlage und damit zusammenhängende Seelenthätigkeit; s. schon oben S. 52 f. und A. 2 das.); aber unmöglich ist es nicht, durch Uebung zur Beherrschung selbst der ungünstigsten Materie sich zu befähigen. — *ALFARABI*, *Princip.* S. 37: Die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen für Erkenntniss und Sittlichkeit in den einzelnen Menschen hebt die Willensfreiheit nicht auf, sondern bietet nur eine grössere Schwierigkeit oder Leichtigkeit in der Entscheidung. — Sehr ähnlich *IBN DAUD* in *Em. ram.* II, 6, 2 S. 96 (wie denn jenes Cap. in *E. ram.* überhaupt voll von Berührungen mit M. ist).

meistern, so lässt uns M. darüber nicht in Zweifel. Belehrung, Anleitung und Gewöhnung macht er in seinen hierbei gegebenen Beispielen namhaft. — Hierauf führt im Grunde auch die Darstellung des Gegenstandes in seiner späteren Bearbeitung der Ethik¹⁾. M. theilt daselbst, etwas abweichend von der *Einleitung zu Abot*, die Neigungen der Menschen im Bereiche des Sittlichen, dem Ursprunge nach, in drei (oder fünf) Klassen:

a) Neigungen, die den Menschen vermöge ihrer körperlichen Natur angeboren sind;

b) Neigungen, zu denen die Menschen durch ihre Natur mehr disponirt sind als zu anderen;

c) Neigungen, die nicht von einer angeborenen Natur herrühren, sondern

α) von Anderen angenommen;

β) Ergebniss eigener Eingebung;

γ) Folge empfangener Belehrung;

aber durch Gewöhnung im Gemüthe fest, gleichsam zur zweiten Natur geworden sind.

Neben den natürlichen Tugenden und Lastern²⁾ und neben der

¹⁾ *Deot* I, 2.

²⁾ Die Annahme natürlicher Tugenden und Laster ist ein augenscheinlicher Unterschied dieser späteren Darstellung gegen die frühere der *Einl. zu Abot*. Doch geht auch sie auf ARISTOTELES zurück. Derselbe sagt *NE. VI, 13*: Es giebt eine natürliche Tugend (*φυσική ἀρετή*) und eine eigentliche (*κρυπτή*). Jede der sittlichen Tugenden ist gewissermaßen schon von Natur vorhanden; denn als gerecht, mässig, tapfer u. s. w. oder auch umgekehrt verhalten wir uns von unserer Geburt an. Aber gleichwohl suchen wir im eigentlich Guten noch etwas Anderes und verlangen, dass in ihm dergleichen in anderer Weise vorhanden sei. Kommen doch die natürlichen Eigenschaften auch Kindern und Thieren zu, erweisen sich aber ohne Vernunft (*ἄνευ νοῦ*) zuweilen als schädlich. Es wird also eine Eigenschaft jener Art erst durch die Verbindung mit der Vernunft zur eigentlichen Tugend (Aehnlich *M. Mor. I, 35 Bkk.*; vgl. auch IBN ZADDIK's *Mikrok.* S. 63). — Man sieht hieraus zugleich, dass auch bei M. die Annahme natürlicher Tugenden und Laster an dem entscheidenden Ergebnisse Nichts ändert, dass die eigentliche Sittlichkeit von dem Angeborenen unabhängig erhalten werden kann. — Unerheblich ist eine zweite noch jüngere Abweichung unseres Autors in demselben Punkte, wenn er (*Mor. III, 22*) zur Erklärung des bekannten biblischen Satzes: «Der Trieb des Menschenherzens ist böse von Jugend an» (1. Mos. 8, 21) sagt, der Hang zum Bösen sei durch die materielle Natur des Menschen gegeben, während erst die Vervollkommnung der Vernunft die Neigung zum Guten schaffe.

Disposition durch Anlagen werden also als sittenbildend äusserer Einfluss und eigne Entschliessung sowie empfangene Belehrung, zu denen eine befestigende Gewöhnung hinzutreten müsse, um einen bleibenden Erfolg zu gewähren, namhaft gemacht¹⁾. Aber, fügt M. hinzu, es ist eine Vorschrift der Ethik, die auf falschem Wege befindliche natürliche Neigung, Disposition oder Gewöhnung durch die Kraft des Willens zum Guten zu lenken²⁾. Hierbei sei aber die Zeit der Jugend nicht zu verabsäumen, da sie für Jeden die günstigste sei, schlechte Gewohnheiten zu ändern und sittlich besser zu werden, während im Alter Alles schon zu starr geworden³⁾.

Das Angeborne ist also — wie es wiederum im achten Abschnitte der *Einleitung zu Abot* heisst — dem Menschen kein Hinderniss, ganz nach eigner Wahl sittlich zu leben und sich zu entwickeln.

2. Eine Bestimmtheit des Menschen hinsichtlich aller seiner Angelegenheiten, mit Einschluss des Sittlichen, behaupten die Anhänger der Astrologie. Die Geburt des Einzelnen unter der Herrschaft gewisser Gestirne soll nach ihnen seine Tugendhaftigkeit oder Lasterhaftigkeit begründen, so dass ein bestimmtes thätiges Verhalten ihm unvermeidlich nothwendig und nicht mehr Gegenstand seiner freien Wahl wäre⁴⁾. M. nennt diese Aufstellungen Wahngebilde⁵⁾ und die Anhänger derselben dumm⁶⁾. —

¹⁾ Die Aristotelische Dreiheit: φύσις, ἔθος, διδασχῆ (oder λόγος) erscheint hier in frei ändernder Benutzung. Die Annahme eines Zusammenwirkens aller die Sittlichkeit gestaltenden Einflüsse mit vorwiegender Bedeutung der Gewöhnung ist ebenfalls Aristotelisch (*Polit.* VII, 13. 15; *NE.* X, 10). Vergl. GAZZALI's *Mosne Zedek*, S. 85.

²⁾ *Deot* I, 3.

³⁾ *Zu Ab.* I, 14. — Parallelen aus PLATO, ARISTOTELES und IBN GEBIROL s. ob. S. 5, A. 4.

⁴⁾ ABR. IBN ESRA sucht in *Jesod mora*, VII seinen astrologischen Aberglauben mit der menschlichen Willensfreiheit durch die Annahme zu vereinigen, dass eine moralische Weltordnung auch in den Constellationen herrsche, so dass dennoch Jedem nur Dasjenige bestimmt wäre, was er verdient oder wozu er sich durch sein theoretisches und praktisches Leben fähig gemacht hat. Das sei der Sinn des talmudischen אין מול לישראל (Schabb. 156a) und des biblischen אשר אשר חלק ה' אלהי אבותם וגו' (5. Mos. 4, 19); das nach Gottes Geheiss lebende Israel zwinge gewissermassen die Gestirne, seinem Verdienste zu entsprechen.

⁵⁾ Tibb. nach Cod. 73: השגעונות אשר יסברו בהם וגו'.

⁶⁾ טפשים: *H. Tesch.* V, 4. — Im Sendschreiben an d. Gelehrten der Gemeinde

Beide Arten von Bestimmtheit, fährt M. fort, giebt es für den Menschen nicht. Unsere Lehre¹⁾ stimmt darin mit den griechischen Philosophen²⁾ überein, dass, wie es auch überzeugende Beweisgründe darthun, dem Menschen sittliche Freiheit zukomme, ein Bestimmendes aber von aussen her auf seine Handlungen nicht einwirke — wenn man die mit dem Temperament zusammenhängende Anlage ausnehme, die auch nur Manches ihm schwerer oder leichter mache — ein Zwang also zu Tugend und Laster für den Menschen durchaus nicht bestehe³⁾. Diese Anschauung liegt allen Geboten und Verboten unserer Lehre zu Grunde, welche ja nichtig wären, wenn der Mensch keine Wahl in seiner Handlungsweise hätte⁴⁾. Alles Lehren und Lernen sowie alle Aneignung von Kunstfertigkeiten wäre überflüssig,

Marseille (*Briefs.* 7a Br.; *Kobez* II, fol. 25a) erklärt M.: Kein griechischer Denker hätte so Etwas gelehrt. Kasdäer und Chaldäer (s. MUNK, *Guide* III, 239, 2), Aegypter und Kanaaniter hätten diese Afterweisheit zum Glaubensinhalt gehabt. Die griechischen Philosophen hätten sie zu widerlegen sich angelegen sein lassen (so PLOTIN, hierin übereinstimmend mit den meisten Stoikern; s. ZELLER, *Phil. d. Gr.* III², 2 S. 507 f.) und ebenso die persischen Gelehrten. — Vgl. zu *Abod. sar.* III, 7, wo M. zugleich über die Täuschungen mit astrologischen Amuletten wie zu *Pesach.* IV, 9 und zu *Chull.* II, 8 sich ausspricht. Auffallend ist die richtige Ableitung von טלסם (Talisman) zu *Pesach.* IV, 9 aus dem Griechischen (τέλεσμα), während bei der arab. Pluralform טלאסם zu *Ab. sar.* III, 1 und *Chull.* II, 8 das Wort für ein arabisches erklärt wird. Vielleicht hat M. an diesen Stellen von der ursprünglichen Abstammung des Wortes abgesehen.

¹⁾ S. *Mor.* III, 17, Ansicht 5.

²⁾ Hierbei ist schon an PLATO (oben S. 5, A. 4) und ARISTOTELES (s. ausser den bereits angeführten Parallelen: *NE.* III, 1. 3. 7) zu denken.

³⁾ Tibb. nach Cod. 73: שיטהו לצד מעלה או לצד חסרון אלא אם יהיה הכנה מוגית לכד כמו שבארנו שיקל לו בה ענין או יכבד, אבל שיחייב או יהיה נמנע אין זה כלל.

⁴⁾ Aehnlich in dem angeführten *Sendschr.* nach Marseille (*Briefs.* fol. 9a; *Kobez* II, p. 26a) und *Mor.* III, 17 gegen Ansicht 3 das. — Im Zusammenhange hiermit heisst es in *Bescheid* 97 des *Kobez* I, fol. 20a: Der Schluss der bekannten Morgenbenedeiung וְהָעֶרֶב נֵא dürfe nicht lauten: המלמד חורה לעמו ישראל, sondern נותן החורה (s. die Begründung das.); ebenso in den *Novellen* (חידושים) zu *H. Tefilla* VII, 10 (*Kobez* I, fol. 52a). Die ältere LA. נותן החורה in *Berach.* 11b — noch bezeugt von R. Ascher z. St., abweichend von RASCHI und *Tossafot* das. — lag also M. vor und muss auch in *Mischneh torah*, *H. Tef.* VII, 10 gelesen werden, wie noch R. MEIR HAKOHEN, Verf. der *הגהות מיימוניות*, gelesen hat; denn die Anm. מ. daselbst gehört zu dem fälschlich durch לעמו ישראל ersetzten ersten נותן החורה und ist nur durch die willkürliche Aenderung des Textes an eine falsche Stelle gerathen.

wenn gewisse Handlungen, Wissenschaften und Eigenschaften für den Menschen durch eine Veranlassung ausser ihm unvermeidlich wären¹⁾. Ebenso hätten Lohn und Strafe unter den Menschen²⁾ wie von Seiten Gottes keine Berechtigung; namentlich wäre die Vergeltung durch Gott alsdann nicht ein Ausfluss seiner Gerechtigkeit, sondern eine offenbare Ungerechtigkeit dem willenlos seiner ursprünglichen Bestimmtheit folgenden Menschen gegenüber³⁾. Ebenso wären alle Vorkehrungen, wie Häuserbau, Gelderwerb, Flucht in Gefahren u. dgl. abzuschaffen, da die Bestimmung der Sterne doch nun einmal Jedem von seiner Geburtsstunde an feststände und alle menschlichen Bemühungen daran Nichts ändern könnten⁴⁾. Dem aber widersprechen Vernunft und Erfahrung, Pietät gegen unsere Lehre wie unsere Ueberzeugung von der Gerechtigkeit Gottes. Auf der Voraussetzung der Willensfreiheit beruhen die Worte der Schrift (5. Mos. 30, 15. 19): «Siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse ... und du sollst das Leben erwählen⁵⁾. Darum setzt unsere Lehre Lohn

אחר שהאדם אי אפשר לו כלל — מפני הגורם המכריח: ¹⁾ Tibb. nach Cod. 73: מפני הגורם המכריח — שלא יעשה הפועל הפלוני ומכלתי שידע החכמה אותו מחוץ זולתו לפי דעת האומרים זה — Die Construction ²⁾ ואלו לא יעשה הפלוני ושתייה לו המדה הפלונית und אי אפשר שלא יעשה הפלוני ושתייה לו המדה הפלונית wurde nicht erkannt und darum der Wortlaut geändert.

²⁾ Tibb. nach Cod. 73 u. ält. Ausgg.: הן ממנו קצתנו לקצתנו. Uebrigens gebraucht M. dasselbe Argument auch im *Mor. a. a. O.*; es ist aber auch schon bei ARIST. *NE.* III, 7 zu finden; vgl. *M. Moral.* I, 9 (wo neben den Strafen auch das Dasein von Gesetzen als Beweis angeführt wird); ebenso bei SAADIA (*Em.* IV, 3), BACHJA (*Hpfl.* III, 8 S. 173), JEH. HALEVI (*Kus.* V, 20 S. 417) und IBN ROSCHD (*Praedestination*, deutsch von MUELLER S. 99).

³⁾ Tibb. nach Cod. 73 u. N: שְׁאֵי אִפְשָׁר לוֹ שְׁלֵא יַעֲשֶׂהוּ. Zur Sache vgl. *Einl.* zu *Sanh.* X unt. Gl.-A. 11.

⁴⁾ Im *Sendschreiben nach Marseille* (Briefs. 9a od. Kobez II, 26a) sagt M.: Etwaige Talmud- und Midraschstellen zu Gunsten des Glaubens an den Einfluss der Gestirne seien nicht zu beachten, da die Meinung Einzelner einer so erwiesenen Wahrheit, wie die Willensfreiheit sei, gegenüber kein Gewicht hätten. Auch liessen sich auffallende, der Vernunft anscheinend widerstreitende Aeusserungen zuweilen befriedigend deuten, wie ja auch manche Stellen der h. Schrift nicht buchstäblich zu nehmen seien. M. schliesst: «Nie kehre man dem bessern Wissen den Rücken zu; haben wir doch unsere Augen vorn und nicht hinten.» — Vgl. *Sendschreiben nach Jemen* ed. HOLUB S. 40—42 mit der Bemerkung (S. 42): Geschriebene Behauptungen imponiren nur den Unwissenden; dem Denkenden Leser sei es bekannt, dass Unwahrheiten sich ebenso schreiben wie sprechen liessen.

für den Gehorsam, Strafe für die Uebertretung fest, verpflichtet uns zum Lehren und Lernen (5. Mos. 11, 19; 5, 1) und setzt bei ihren Geboten die Vorkehrungen zur Erhaltung des Lebens voraus (z. B. 5. Mos. 22, 8; 20, 5; 2. Mos. 22, 26; 5. Mos. 24, 6)¹⁾.

II. Aber auch eine den Menschen in seiner Wahl beengende Bestimmung Gottes ist nicht anzunehmen, ungeachtet mancher Aussprüche der heiligen Schrift und unserer späteren Weisen, welche eine solche zu lehren scheinen.

1. Der talmudische Ausspruch: «Alles liegt in Gottes Hand, ausgenommen die Gottesfurcht²⁾» besagt nicht — wie oft irrthümlich angenommen wird³⁾ — dass Eingehen einer Ehe, Aneignung von Vermögen und andere offenbar freiwillige Handlungen des Menschen Ergebnisse eines von Gott geübten Zwanges sind. Die Annahme ist unzweifelhaft eine irrige. Alle freiwilligen Handlungen des Menschen können ja gesetzmässig oder gesetzwidrig sein, die Ehe z. B. kann eine legitime sein und ist alsdann geboten (1. Mos. 1, 28); sie kann gesetzlich unzulässig sein und ist in diesem Falle Sünde. Ebenso kann der Gelderwerb durch Raub, Diebstahl, Uebervortheilung⁴⁾, Trug und Meineid zu Stande gebracht werden, ist also ebenfalls Sünde. So mit Frömmigkeit und Sünde vereinbar sind alle willkürlichen Handlungen des Menschen, gehören also in das Gebiet der ausgenommenen «Gottesfurcht,» über welche Gottes Bestimmung sich eben nicht erstrecken soll. Es bleiben nur die natürlichen Zustände und Vorgänge, die der Wahl des Menschen in keiner Weise unterliegen und von dessen Bewegung oder Ruhe nicht abhängen, wie Körpergrösse, Regen, Be-

¹⁾ Vgl. *H. Tesch.* V, 4; *Mor.* III, 20; *IBN DAUD* in *Em. ram.* II, 6, 2 S. 96.

²⁾ *Berach.*, 33b; *Megillah*, 25a; *Niddah*, 16a.

³⁾ M. in dem *Bescheide an den Proselyten Obadjah* (*Briefs.*, 48b od. *Kob.* I, 34b) führt in dieser Hinsicht die Agadah an: ארבעים יום קודם יצירת הוולד בת פלוני לפלוני שרה פלוני לפלוני קול יוצא ומכרזת בת פלוני (Moed kat. 18b). M. bezieht die Stelle auf Lohn und Strafe.

⁴⁾ Bei Tibbon ist או הונה אוהו nach N und dem arabischen כאנה statt des unpassenden או הכה אוהו der Hdschr. u. der and. Ausgg. zu lesen. S. hat או הנה אוהו in falscher Anwendung der *scriptio defectiva*, die in dieser Ausg. auch sonst herrscht, und daraus scheint das fehlerhafte הכה entstanden zu sein.

schaffenheit der Luft, jenem Ausspruche zufolge, der Bestimmung Gottes allein vorbehalten ¹⁾).

Dass aber alles gesetzliche und gesetzwidrige Leben der Wahl des Menschen anheimfalle, besagt der angeführte Satz in Uebereinstimmung mit den Aussprüchen der Bibel ²⁾).

Die unter den Leuten verbreitete Redeweise, deren Anklänge auch bei Propheten und Weisen Israels sich finden: «Sitzen und Stehen und jede Bewegung des Menschen geschehe nach Gottes Willen» — ist ganz richtig, wenn sie nur nicht auf einzelne Acte, sondern auf das Thun des Menschen im Allgemeinen bezogen wird. Der emporgeschleuderte Stein ³⁾ fällt, wie wir mit gleichem Rechte sagen, nach dem Willen Gottes zur Erde; aber nicht zufolge eines einzelnen Willensactes in Gott, wie die Anhänger des Kalam irrthümlich meinen ⁴⁾), sondern als Wirkung eines allgemeinen Naturgesetzes, des Gesetzes nämlich von der Anziehungskraft des Erdmittelpunktes, welches, gleich allen Naturgesetzen, seinen Ursprung eben im Willen des Schöpfers hat, — wie denn das Walten fester Gesetze in der Welt eine in Schrift und Tradition herrschende Voraussetzung ist ⁵⁾. Ebenso ist Stehen und Gehen des Menschen insofern ein Ausfluss des göttlichen Willens, als das Gesetz der menschlichen Natur, nach eigener Willkür seine Ruhe oder Bewegung zu bestimmen, eben von Gott bei der Schöpfung der Welt gewollt und eingeführt worden ist ⁶⁾.

¹⁾ Vgl. *Bescheid an d. Prosel. Obadjah* (Briefs., 48a od. *Kob.* I, 34a).

²⁾ In diesem Sinne deutet M. hier und *H. Tesch.* V, 2 die Stelle *Klgl.* 3, 38—40. — In *H. Tesch.* a. a. O. ist übrigens vor *אין סכל* wahrscheinlich *אין חכם* ausgefallen.

³⁾ Tibb.: *שהשליך אבן אל האויר* nach den ält. Drucken.

⁴⁾ *Mor.* I, 73, sechste These.

⁵⁾ M. führt zum Beweise *Koh.* 1, 9 sowie den talmudischen Ausspruch: «Die Welt geht ihren Gang» (*עולם כמנהגו נוהג*: *Ab. sar.* 54b) und die Erklärung der biblischen Wunder bei den talmudischen Weisen durch die Annahme einer bereits in der Schöpfungszeit getroffenen Bestimmung an (s. *Abot* V, 6 und M. sowie LIPMANN HELLER in *Tossafot Jomtov* das.; *Beresch. r.* V, angeführt *Mor.* II, 29: *א"ר יונתן חנאים התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל וגו'*). M. selbst tritt in *Mor.* II, 29 dieser Auffassung der Wunder entgegen und hält sie seinerseits für vereinzelte und vorübergehende Eingriffe der unbeschränkten Macht Gottes, die das Naturgesetz für das Ganze und Bleibende nicht aufheben.

⁶⁾ Diese geistreiche Umkehrung des Sinnes in der angeführten Redeweise spricht M. in vollem Ernst aus und kommt darauf öfters zurück; so zu *Abot* IV,

Gott hat uns geistig mit der Freiheit des Willens ebenso ausstatten wollen, wie körperlich mit aufrechter Haltung, breiter Brust, Fingern. Eine Stelle unweit des Anfangs der h. Schrift lehre bei richtiger Deutung schon die Willensfreiheit¹⁾. Die Unfreiheit des Menschen in Folge göttlicher Bestimmung nehmen nur Dummköpfe unter den Andersglaubenden und der beschränkte Haufe in Israel an²⁾.

2. Eine andere Klasse von Bibelstellen erwecken die irrige Vorstellung, dass Gott den Menschen zu sündhaftem Thun bestimme. Dieselben sind verschiedener Art:

a) Es wird beispielsweise dem Abraham verkündet, die Aegypter würden einst seine Nachkommen bedrücken und darob gestraft werden (1. Mos. 15, 13). Hier jedoch lag keinerlei Zwang für die Einzelnen unter den Aegyptern vor, sich an dem Unrecht zu betheiligen. Gesetz, Gott bestimmte ausdrücklich, es sollten unter den in Zukunft

22 Schl.; *Tesch.* V, 4; *Mor.* II, 48 und III, 17 bei Ansicht 5. — Doch ist eine solche Umdeutung bei ihm nicht neu, sondern findet sich schon bei JEH. HALEVI (oben S. 20 u. das. A. 7) und IBN DAUD, der (*Em. r.* II, 6, 2 S. 96) das wahrhaft Mögliche (d. h. die menschliche Willensfreiheit) für eine gerade aus Gottes Macht und Willen hervorgegangene Einsetzung neben dem Nothwendigen in der Welt erklärt. — Mit gleichem Nachdruck, wie hier, sucht M. die menschliche Willensfreiheit mit der Allmacht Gottes in Einklang zu bringen in einer beiläufigen Abschweifung *Mor.* III, 32. — Ueber die verwandte, jedoch nicht ganz gleiche Lehre der muslimischen Kadariten und Mutazila s. *Mor.* III, 17, Ansicht 4 und MUNK das. (*Guide* III, p. 122, 1) sowie *Schahrastani* I, 43 Haarbr.; IBN ROSCHD, *Ueber Prädestination und Handlungen Gottes*, deutsch v. Müller S. 98; KREMER, *Gesch. d. herrsch. Ideen des Islam*, S. 29 f. und *Culturgeschichtl. Streifzüge auf dem Gebiete des Islam*, S. 7—9. Von einer Einschränkung der Willensfreiheit nach den Mutazila spricht M. a. a. O.

¹⁾ 1. Mos. 3, 22 nach der Paraphrase in *Onkelos*. M. ist für diese sprachlich unzulässige Deutung so eingenommen, dass er sie auch in der gedrängten Darstellung unseres Gegenstandes in *H. Tesch.* V, 1 nicht übergehen mag.

²⁾ מַפְשֵׁי אֲוֻמֹת הָעוֹלָם וְרוֹב גְּלָמֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: *H. Tesch.* V, 2. In *Mor.* III, 17 nennt M. unter Ansicht 3 die Ascharija (die Schule des ASCHARI, der 883—935 od. 951 lebte) als die Vertreter dieser Meinung unter den muslimischen Theologen. Vielleicht war die versuchte Mittelstellung der Ascharija zwischen den G'abbarija und der von WASSIL (gest. 748) gestifteten Schule der Mutazila (IBN ROSCHD a. a. O. S. 98) M. auch nicht unbekannt, aber der Beachtung nicht werth, wie ja auch IBN ROSCHD den Vermittelungsversuch für sinnlos erklärt und M. nur in diesem Urtheile einen Schritt weiter gehen mag, denselben völlig zu ignoriren und so den Ascharija ohne Weiteres die Ansicht der G'abbarija zuzuschreiben.

Gebornen Abtrünnige und Fromme, Tugendhafte und Böse sein, so wäre dies doch nur die Vorherbestimmung einer ohnehin eintretenden Thatsache, die keinen Einzelnen zwänge, gerecht oder böse zu sein. Ebenso ist der vorher verkündete Götzendienst Israels und die daran geknüpfte Strafandrohung (5. Mos. 31, 16) durchaus keine die Menschen zwingende Bestimmung; es ist vielmehr eine bedingte Drohung, die ja nicht in Erfüllung gehen muss, wenn die bedingende Schuld unterbleibt ¹⁾).

b) Anders ist es zu erklären, wenn Gott «das Herz Pharao's verhärten» will (2. Mos. 14, 4), dass er Israel nicht entlasse und ihn dann ob seines Ungehorsams dennoch zur Verantwortung zieht. Hier haben wir es mit einer Strafe wegen früherer Grausamkeit zu thun, die Pharao und die Aegypter mit noch freiem Entschlusse an Israel begangen hatten ²⁾. Unter den verschiedenen Strafen, welche Gott nach den Eingebungen seiner Weisheit und Gerechtigkeit für begangene Sünden je nach Verdienst verhängt, gehört auch die Entziehung der Willensfreiheit hinsichtlich der Bekehrung, die den Sünder noch retten könnte. Wie Gott den Jarobeam der Freiheit im Gebrauche der freventlich ausgestreckten Hand (1. Kön. 19, 11), die Sodomiter der Freiheit im Gebrauche ihrer Sehkraft zur Strafe beraubte: so entzieht er zuweilen dem entarteten Sünder die Kraft des Willens in einer bestimmten Richtung, so dass der Frevler daran zu Grunde geht. Die wiederholten Aufforderungen an Pharao aber bei der Gewissheit gänzlicher Erfolglosigkeit sollten ihm seine sittliche Ohnmacht und der Welt zum abschreckenden Beispiele diese Art von Strafe zum Bewusstsein bringen (2. Mos. 9, 15. 16) ³⁾. — Ebenso ist ein ähnlicher Ausdruck in Bezug auf König Sichon (5. Mos. 2, 30) zu verstehen, welchen die Erklärer so schwierig gefunden haben. Auch Sichon hatte

¹⁾ Dasselbe kurz gefasst in *H. Tesch.* VI, 5. Das scheint vor den Worten והלא כחוב בחורה eine Lücke zu sein und wäre etwa ואם חשאל וחאמר oder Aehnliches zu ergänzen.

²⁾ Tibbon nach *Cod.* 73, ält. Ausgg. u. dem Arabischen: לענשם על מה שקדם מחמם שעבודם.

³⁾ Tibbon nach *Cod.* 73: ואמר לו הנני מבקש ממך שחשלהם, ולו שלחחם היית כמ"ש ולמען ספר שמי בכל הארץ, כלומר יספרו בכל הארץ ונצול שהשם אפשר שיענוש האדם וגו'.

früher seinen Ungehorsam gegen Gott durch Ungerechtigkeit in seinem Reiche mit freier Wahl verübt, und seine Hartnäckigkeit gegen Israels Wunsch¹⁾ war schon eine Folge seiner sittlichen Unfreiheit als Strafe früherer Vergehen²⁾. — Ebenso sind als eine Bezeichnung göttlicher Strafe aufzufassen die Worte Jesajah's (*Jes.* 6, 10), Eliah's (1. *Kön.* 18, 37) und Hosea's (*Hos.* 4, 17)³⁾.

In diesem Sinne erflehen, wie M. an einer andern Stelle⁴⁾ hinzufügt, die Frommen und Propheten den Beistand Gottes für die Erlangung wahrer Erkenntniss (*Ps.* 86, 11) und die Behauptung der vollen sittlichen Freiheit (*das.* 51, 14); sie bitten nur, dass ihre Fehlritte ihnen nicht die Klarheit des Blickes und die Kraft des Willens rauben. — Und wenn Gott nach dem Worte der Schrift (*Ps.* 25, 8. 9) «die Sündigen belehrt» und «die Frommen leitet», so weist dies auf die Sendung belehrender und ermahnender Propheten sowie auf die Empfänglichkeit ihrer Zuhörer hin, welche in demselben Masse förderlich wirkt, als der Weg der Weisheit und Gerechtigkeit beharrlich eingehalten wird. —

c) Gar nicht hierher, fährt M. in der *Einleitung zu Abot* fort, gehört ein Gebet des Propheten (*Jes.* 63, 17), das, nach dem Zusammenhange erklärt, Nichts von einer Bestimmung der menschlichen Handlungsweise durch Gott enthält⁵⁾, sondern eine Klage darüber, dass Israel durch Exil, Pilgerschaft⁶⁾, Ohnmacht und Unterdrückung an Gottes Walten und an seiner eignen Verpflichtung irre werde, ähnlich wie

¹⁾ Tibbon nach *S. Ar. B.* und nach dem Arabischen: עָנְשׁוּ יְהוָה שְׁמַנְעוּ מִהַפִּיק. Die Worte: מִהַעֲבִיר אֶת יִשְׂרָאֵל בְּגִבּוּלוֹ sind von Tibbon oder einem Andern zur Erklärung hinzugefügt worden und so in den Text gekommen. Ja in *Cod.* 73 haben sie das ursprüngliche מִהַפִּיק רָצוֹן יִשְׂרָאֵל sogar verdrängt. — *N* hat unrichtig: עָנְשׁוּ עָלָיו ה' יְהוָה, sonst wie die gen. älteren Ausgg.

²⁾ Den Nachweis derselben in der Bibel ist uns M. schuldig geblieben.

³⁾ Diese Erörterung ist in kurzgedrängter Fassung in *H. Tesch.* VI, 3 wiederholt und daran noch die Anführung von *Jos.* 11, 20 angeschlossen.

⁴⁾ *H. Tesch.* VI, 4 f.

⁵⁾ Wie IBN DAUD (*Em. ram.* S. 1 und 98) und kurz vor ihm schon ABR. IBN ESRA (*Jes. mor.* VII) angenommen. Vgl. hierzu und zur ausführlichen Besprechung unter b: oben S. 24 und A. 2. 3 das.

⁶⁾ Tibbon nach *Cod.* 73, *S. N. Ar. B.* und dem Original: גְּלוּתֵנוּ וּגְרוּתֵנוּ.

Moseh in seinem Gebete (4. *Mos.* 14, 15. 16) die Folgen der beschlossenen Vernichtung Israels darstellte und wie Maleachi die Zweifel der Gottesdiener an der Richtigkeit ihres Verhaltens in Folge der herrschenden heidnischen Bedrückung ausspricht (*Mal.* 2, 17; 3, 14. 15)¹⁾.

B. Noch einen andern Einwand der erwähnten Fatalisten gegen die Annahme der menschlichen Willensfreiheit, welchen M. am liebsten übergangen hätte²⁾, will er, dem Bedürfnisse sich fügend, zum Schlusse noch in möglichster Kürze berühren.

Die Allwissenheit Gottes³⁾, die sich ja auch auf Zukünftiges bezieht, scheint nämlich die freie Wahl des Menschen unmöglich zu machen. Weiss Gott im Voraus — fragt man — dass ein bestimmter Mensch gut oder schlecht sein werde, oder weiss er es nicht? Das Nichtwissen Gottes können wir nicht gelten lassen, ohne die Grundwahrheiten der Religion zu verläugnen⁴⁾. Wenn nun aber Gott vorher weiss, so muss der Mensch nothwendig so sein, und seine Willensfreiheit ist aufgehoben; sonst wäre ja Gottes Wissen kein wahres.

Diese Schwierigkeit sucht M. folgendermassen zu lösen⁵⁾. Es

¹⁾ Vgl. hierzu *Mor.* III, 19.

²⁾ Und zwar in Rücksicht auf den Bildungsgang der Leser, die er für seinen *Mischnah-Commentar* zu erwarten hat. Aehnliches giebt er in *H. Tesch.* V, 5 — der Parallelstelle zu der hier folgenden Erörterung — zu verstehen, weil sein *Mischneh torah* ebenfalls mehr für talmudisch unterrichtete Leser berechnet war. Erst im *Mor.* III, 19—21 wird das Thema eingehender für die philosophisch gebildeten Leser dieser Schrift (*Mor.* I, 68 Schl.) behandelt. Man vgl., was oben S. 34, A. 1 über den ganzen achten Abschnitt der *Einl. zu Abot* zu bemerken war.

³⁾ Ueber die Allwissenheit Gottes handelt M. in der *Einleitung zu Sanh.* X; *Jes. hat.* II, 8—10; *Mor.* III, 19 (wo er die geistreiche Erklärung von *Ps.* 94, 9: 'הַנּוֹמֵץ אֵין הָלֵא יִשְׁמַע וְגו' mittheilt, womit er dem Gespött ungläubiger Collegen im medicinischen Fache begegnet ist).

⁴⁾ Es wäre dies, nach *Mor.* III, 17, Ansicht 1 die verwerfliche Anschauung EPIKUR's und der Gottesläugner in Israel von der absoluten Herrschaft des Zufalls, oder auch — wie M. (*Mor.* III, 17, Ansicht 2) meint — die Ansicht des ARISTOTELES von der Beschränkung der Vorsehung auf die Gattungen in der sublunaren Welt, wozu ebenfalls jüdische Ungläubige sich bekannt hätten (s. dagegen die S. 6, A. 3 angeführten Erklärer des *Moreh*). Vgl. *Mor.* III, 16.

⁵⁾ An jüdischen Denkern, die diese Frage berührt oder behandelt haben, sind namentlich anzuführen: a) SAADIA, der (*Em.* IV, 3) sagt, Gottes Wissen entscheide nicht, sondern stimme im Voraus mit der nachträglich eben durch den menschlichen Willen herbeigeführten Wirklichkeit überein; — b) JOS. IBN ZADDIK

ist, sagt er, aus der Metaphysik bekannt, dass Gott nicht vermittelt der Wissenschaft weiss oder vermittelt des Lebens lebt¹⁾, so dass Er und die Wissenschaft, Er und das Leben ein gesondertes Dasein etwa haben, wie dies beim Menschen und dessen Wissen der Fall ist, wo allerdings ein Mensch ohne Wissenschaft und die Wissenschaft ohne jenen Menschen, der sie gerade besitzt, gedacht werden und so beide gesondert bestehen können. Wären ebenso für Gott Wissenschaft und Leben äusserliche, neben ihm bestehende Dinge, so müssten sie auch neben ihm von Ewigkeit her bestehen. Folglich wäre eine Vielheit vorweltlicher Dinge anzunehmen nothwendig, nämlich ausser Gott selbst das Leben, die Wissenschaft, die Allmacht und so alle seine Attribute besonders²⁾. Dies übrigens, sagt M., ist zunächst nur Einer und zwar ein leichtfasslicher von den unwiderleglichen Beweisgründen, die sich hier geltend machen lassen³⁾. Die Unmöglichkeit der angeführten Folgerung ergiebt also, dass Gott und seine Attribute Eines sind, wonach man von Gott sagen kann, er sei Wissen-

(ob. S. 18 u. A. 4 das.); — c) JEH. HALEVI (ob. S. 20 u. A. 5 das.; abweichend von ihm, lässt M. im *Mor.* III, 21 nur ein schöpferisches Wissen in Gott gelten); — d) ABR. IBN ESRA, der (im kurzen *Commentar* zu 2. *Mos.* 23, 26) einfach behauptet, das Vorherwissen Gottes beschränke den freien Willen des Menschen nicht und hierbei wahrscheinlich auf *Saadia's* Ausführung stillschweigend deutet; — e) IBN DAUD, der (*Em. ram.* II, 6, 2, S. 96) sagt, Gott wisse das wahrhaft Mögliche eben als solches, womit *Mor.* III, 20 übereinstimmt.

¹⁾ S. *Mor.* I, 57.

²⁾ So argumentirten schon die Mutaziliten (SCHAHRASTANI I, 42. 44. 45 Haarbr.). Vgl. *Mor.* I, 51: «Hierzu kommt, dass viele Dinge von Ewigkeit her sein müssten, wenn es mehrere Attribute gäbe.» — Ausführlich hat M. seine Attributenlehre in *Mor.* I, 51—60, wozu I, 51 die Einleitung bildet, dargelegt.

³⁾ Andere sind z. B. *Mor.* III, 20. 21 angegeben. Als unterscheidende Merkmale des göttlichen Wissens, wodurch dieses über alle Vergleiche mit dem unserigen hinausgehoben erscheint, werden (*Mor.* III, 20) namhaft gemacht, dass das Eine und ungetheilte Wissen Gottes: a) viele Arten verschiedenen Wissens enthalte, b) sich auf das (noch) nicht Seiende beziehe, c) das Unendliche aller Zeiten umfasse, d) unverändert bei dem Eintritt der Veränderungen in dem Gewussten bleibe, e) durch seine eigne Bestimmtheit Nichts an der Natur des nur Möglichen ändere; wozu nach *Mor.* III, 21 noch hinzukommt, dass f) Gottes Wissen ein schaffendes, unseres ein nur beobachtendes, aufnehmendes ist (Letzterer Satz widerstreitet dem Kalam und JEH. HALEVI: S. 20 nebst A. 5 das. u. hier Z. 1 der Anmerkungen, unter c).

schaft, Gewusstes¹⁾ und Wissender zugleich²⁾; er zugleich der Lebende, das Leben und der sich das Leben Gebende, und so auch bei den anderen Attributen. Die unläugbare Schwierigkeit dieser Vorstellung für den mit der Metaphysik unbekannten Leser, sagt M., durch einige erläuternde Zeilen heben zu wollen, wäre ein vergebliches Beginnen³⁾.

Nun ist ferner in der Metaphysik nachgewiesen worden, dass wir das wahre Wesen Gottes wegen seiner Vollkommenheit und der Beschränktheit unseres Fassungsvermögens nicht vollkommen begreifen können, wie ja auch unser Auge das Sonnenlicht nicht in seiner vollen Stärke erfasst, und zwar, weil das Licht zu stark und unser Auge zu schwach ist⁴⁾. Und wie wir das Wesen Gottes nicht begreifen können, so vermögen wir folgerichtig auch die Natur seines Wissens, welches ja eben zu seinem Wesen gehört, nicht zu erfassen. Nur die Thatsache ist uns gewiss, dass Gott auch das Zukünftige weiss; Näheres können wir nicht wissen und darum auch die Vereinbarkeit dieser Thatsache mit der anderen Seits ebenso gewissen Willensfreiheit des Menschen nicht erklären⁵⁾. Von unserem Urtheil

¹⁾ Bei Tibbon ist והוא הידוע nach *Cod.* 73 u. den vier alten Ausgg. zwischen והוא הידוע und והוא המדע einzuschalten; alle drei Ausdrücke auch im Arabischen u. in *Jes. hat.* II, 10.

²⁾ Dasselbe in *Jes. hat.* a. a. O. und *Mor.* I, 68. Als Quellen sind etwa ALFARABI (z. B. *Princip.* S. 12. 13) und IBN SINA (s. SCHAHRASTANI II, 255 ff. Haarbr.) anzusehen. Bei ihnen erscheint der Aristotelische Satz in der vielfach angeführten Stelle *Met.* XII, 9 schon zu der Gestalt erweitert, welche wir bei M. und anderen jüdischen Religionsphilosophen antreffen. Es ist die Stelle: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. ³⁾ Vgl. *Mor.* I, 68 Anf.

⁴⁾ MOSEH B. ESRA in seiner um 1130—1140 verfassten religionsphilosophischen Schrift ערונת הכשם (*Zeitschr. Zion* II, S. 122—123) führt aus dem «vorzüglichen Wandel» ALFARABI's dessen Ausspruch an: es könne die menschliche Vernunft wegen ihrer Unvollkommenheit die erste Existenz oder den Schöpfer nicht erfassen, wie ja auch das Auge vom Sonnenlichte geblendet werde (s. auch STEINSCHNEIDER's *Alfarabi* S. 70 u. A. 19 das.). Auch erinnert das Bild an das herrliche Gleichniss in PLATO's *Staat*, VII Anf. Ein ähnliches s. auch bei ABR. IBN ESRA, *Jes. mor.* XII g. E. Vgl. auch M. selbst in *Mor.* I, 59, wo MUNK auf BACHJA's *Hpfl.* I, 10 (S. 85) verweist.

⁵⁾ Vgl. die oben schon angeführte Stelle *Mor.* III, 20. 21. — In *Mor.* III, 20 lautet der Ausdruck bestimmter: Das Wissen Gottes ändere an der Natur des nur Möglichen nichts; es bleibe ungeachtet des göttlichen Wissens eben nur möglich und unterliege dem eignen Entschlusse des menschlichen Willens — ähnlich wie schon IBN DAUD im *Em. ram.* II, 6, 2 S. 95 f.; vgl. ob. S. 73, A. 5, e.

unabhängig bestehen neben einander die Allwissenheit Gottes und die Willensfreiheit des Menschen ¹⁾. —

Das Ergebniss also ist, schliesst M., dass die menschlichen Handlungen Ausfluss des freien Willens im Menschen sind, und so sind Gebot, Unterweisung, Vorkehrungen jeder Art wie Lohn und Strafe in ihrer Berechtigung nicht anzuzweifeln.

Zweiter Abschnitt.

Die Aufgabe der Ethik und das Ziel des sittlichen Lebens.

Nach Feststellung der Begriffe und der realen Grundlage der Ethik wenden wir uns nun der von M. im Zusammenhange dargestellten Lehre von der Tugend und vom höchsten Gute zu, indem wir den bezüglichen Abschnitten der *Einleitung zu Abot* folgen und nur des bessern Zusammenhanges wegen den Inhalt des sechsten Abschnittes als Abschluss der Tugendlehre vor dem des fünften behandeln. Die erforderlichen Ergänzungen und die Abweichungen der späteren Schriften sollen am Orte jedesmal zur Sprache kommen oder doch angedeutet werden.

M. bespricht die Aufgabe der Ethik, indem er die Tugendlehre im Allgemeinen und Besondern auseinandersetzt, und giebt das Ziel des sittlichen Lebens unter dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes, das er im Anschluss an ARISTOTELES und dessen Anhänger unter den arabischen Philosophen, wie wir noch sehen werden, näher als Glückseligkeit oder wahre Glückseligkeit bezeichnet. In zwei Kapitel werden also die hierher gehörigen Lehren der Maimonidischen allgemeinen Ethik am besten zusammengefasst: in die Tugendlehre und in die Lehre vom höchsten Gut.

Erstes Capitel.

Die Tugendlehre des Maimonides.

Den allgemeinen Begriff der Tugend nach M. haben wir bereits im ersten Abschnitte ²⁾ angegeben; was an demselben noch der Er-

¹⁾ Nach M. zu *Abot* III, 15 hat R. AKIBA mit dem Ausspruche **הכל צפוי והרשות נחונה** die göttliche Allwissenheit und die menschliche Willensfreiheit durch die einfache Zusammenstellung eben als wohl vereinbar bezeichnen wollen.

²⁾ S. 36 und S. 56 ff.

läuterung bedarf, wird, wie früher schon bemerkt worden, bei M. im Zusammenhange seiner nun folgenden ethischen Auseinandersetzung hinzugefügt.

Die Aufgabe der Ethik ist nach M. eine Veredelung des sittlichen Lebenswandels¹⁾. Die Ethik ist ihm hiernach eine Seelenheilkunde, sie lehrt das richtige Heilverfahren im Bereiche des Sittlichen, ihre Aufgabe ist die Herstellung vollendeter Tugend. Dies ist denn auch der Inhalt der hierhergehörigen drei Abschnitte²⁾ der *Einleitung zu Abot*.

A. Die Ethik als Seelenheilkunde im Allgemeinen³⁾.

Schon die Alten, sagt M., haben es ausgesprochen, es gebe eine Gesundheit und Krankheit für die Seele wie für den Körper⁴⁾. Die Gesundheit der Seele besteht in einem Zustande, aus welchem alles Gute, alle edlen Handlungen hervorgehen, die Krankheit in einem Zustande von entgegengesetzter Wirkung⁵⁾.

Wie nun die körperlich Kranken in den Empfindungen ihrer Sinne wie in den Vorstellungen ihrer Einbildungskraft bis zu völliger Verkehrtheit irre gehen⁶⁾ und hiernach von krankhaften Gelüsten der sonderbarsten Art gepeinigt werden⁷⁾: so verwechseln auch die an der Seele Erkrankten das Gute und das Böse, und suchen ihre Lust gerade in Uebertreibungen, die in Wahrheit verderblich sind⁸⁾, von ihnen aber für das Beste gehalten werden⁹⁾. Wie die am Körper

¹⁾ S. 12, 2; 15, 4; 37, 5; 47, 1. ²⁾ Abschn. III. IV und VI.

³⁾ Abschnitt III der *Einleitung zu Abot*, welchem wir hier folgen, hat die Ueberschrift: «Von den Krankheiten der Seele», Tibbon nach *Cod. 73*: בחליי הנפש. — Eine kürzere Fassung des Inhaltes giebt M. in *Deot* II, 1.

⁴⁾ Die auf dieser Auffassung beruhende Aeusserung des ARISTOTELES s. oben S. 47, A. 3. Ueber ältere Andeutungen und spätere Ausführungen s. weiter unten.

⁵⁾ Vgl. אמר משה, מן הידוע, 25 fol. 53a oder *Kobez* II, 20 b Anf.: מאמר הפילוסופים שיש לנפש בריאות וחולי וגו'.

⁶⁾ Tibbon nach *Cod. 73*: ויצייירו הניאות בצורת בלתי ניאוח.

⁷⁾ Ders. nach *Cod. 73*, S. N. u. Ar.: כאכילת העפר והפחם והדברים העפוצים והחמוצים מאד.

⁸⁾ Ders. nach den alten Ausgg: והאדם הרע יתאוה לעולם להפלגות אשר הם באמת רעות (הפלגות: *Cod. 73*).

⁹⁾ M. führt dafür am Schlusse des Abschnittes als biblischen Beleg die Stelle *Spr.* 4, 19 an; in *Deot* II, 1: *Jes.* 5, 20 u. *Spr.* 2, 13. Jedoch erinnern die

Leidenden sich an den Arzt wenden und übelgeschmeckende Heilmittel nehmen müssen ¹⁾, wenn sie wieder genesen und damit zu gesunder Empfindung und Neigung zurückkehren wollen: so müssen auch die moralisch Erkrankten ihr Vorstellen und Begehren in seiner Verkehrt-heit erkennen lernen und, Falls sie Rettung finden wollen, sich Heilmittel empfehlen lassen, die zwar nicht angenehm sind, aber sicher zur Heilung führen. Wer hingegen seinen traurigen moralischen Zustand nicht erkennen mag — wie der in den biblischen Weisheits-
 sprüchen geschilderte Thor ²⁾ — oder für den erkannten, wie jener Verstockte nach den Worten unserer Lehre ³⁾, eine Besserung nicht suchen, sondern seinem Gelüste ungestört nachgehen will, geht sicherlich ebenso moralisch zu Grunde, wie der leibliche Kranke in gleichem Falle umkommt ⁴⁾. Das hat schon der alte Weisheitslehrer den so gearteten Menschen in Aussicht gestellt ⁵⁾.

Das Nähere aber über die Kunst der moralischen Heilung soll das Folgende lehren.

Worte M'. auch an ARISTOTELES' *NE.* X, 5 über die ungleiche Lust der körperlich oder moralisch Kranken und Gesunden.

¹⁾ Tibb. nach Cod. 73, den alten Ausgg. u. dem Arabischen: ויהירום ממה שידמוהו ערב, ויכריחום לקחת דברים הנמאסים והמרים שיכריאו גופותם. Die Worte dazwischen in den späteren Ausgg. sind falsche Zuthat.

²⁾ Spr. 12, 15: «Des Thoren Weg ist recht in seinen Augen u. s. w.» — In den darauf folgenden erläuternden Worten muss es bei TIBBON nach Cod. 73 heissen: מפני שהוא יודיעהו הדרך שהוא ישר באמת, לא אשר יחשבהו הוא ישר.

³⁾ 5. Mos. 29, 18. In *Deot* II, 1 wird dafür *Spr.* 1, 7b angeführt.

⁴⁾ Schon lange vor ARISTOTELES (s. oben S. 47, A. 3 und S. 77, A. 5) liegt dieses Bild von der moralischen Krankheit der Seele und deren Heilung vielen Aeusserungen in beiden Quellgebieten der Maimonidischen Ethik, in der hebräischen und in der griechischen Literatur, zu Grunde. So *Hos.* 14, 5: ארפא משובחם; *Ps.* 41, 5: רפאה נפשי כי חטאתי לך; — *HOM.*, *Il.* 13, 15: ἀλλ' ἀκεώμεθα θάσσον· ἀκεσταί τοι φρένες ἐσθλῶν. *HEROD.* 1, 167: βουλόμενοι ἀκέσασθαι τὴν ἀμαρτάδα. *EURIP.*, *Orest.* 649: ἀμαρτίαν . . . ἀδικίαν τ' ἰώμενος. — Die Weiterführung des von ARISTOTELES hervorgehobenen Gleichnisses in dem Sinne, dass die moralische Krankheit der Seele nach den Regeln der Heilkunde für den Körper zu behandeln sei, wird bei GAZZALI (*Mosne Zedek*, 15, S. 86 ff.) wiederholentlich angewendet; ebenso dann bei IBN GEBIROL (*T. midd. han.* III, 2; IV, 1), BACHJA (*Herzenspfl.* III, 5, S. 159 ff. u. sonst) u. IBN DAUD (oben S. 22 u. A. 7 das.). Aber früher als von den eben Genannten war das Gleichniss von ALFARABI (*Princip.* S. 43) in einer dem M. wahrscheinlich hier vorschwebenden Weise durchgeführt worden: וכן פעולות כל מלאכות כאשר היו רעות וגו' (s. das. u. vgl. oben S. 8, A. 1).

⁵⁾ *Spr.* 14, 12.

B. Das richtige Heilverfahren im Bereiche des Sittlichen ¹⁾.

I. MAIMONIDES leitet die Untersuchung über das ethische Heilverfahren mit einer nähern Erklärung des früher²⁾ schon angegebenen Begriffes der sittlichen Tugend ein.

1. Handlungen, sagt M. in Uebereinstimmung mit ARISTOTELES³⁾, sind gut, wenn sie angemessen sind⁴⁾, indem sie in der Mitte zwischen zwei Extremen liegen⁵⁾, von denen das Eine ein Zuviel, das andere ein Zuwenig, beide jedoch schlecht sind. Tugenden aber sind Zustände der Seele und Eigenschaften, in der Mitte befindlich zwischen zwei schlechten Zuständen, deren Einer eine Uebertreibung, der andere einen Mangel enthält⁶⁾. Aus diesen Zuständen ergeben sich die entsprechenden Handlungen⁷⁾. So

¹⁾ Die Ueberschrift des hier zunächst benutzten vierten Abschnittes der *Einleitung zu Abot* lautet: «Von der Heilung der Seelenkrankheiten,» Tibbon in der älteren u. richtigen LA.: ברפואת חליי הנפש. Zur Vergleichung und Ergänzung des Inhalts dienen die entsprechenden Stücke *Deot* I, 1—7; II, 2—3. 7; III, 1.

²⁾ S. 36 u. S. 56 ff.

³⁾ *NE.* II, 2. 5—8.

⁴⁾ Dem Aristotelischen *ἰσόν* entsprechend, d. h. was weder zu viel noch zu wenig ist (*NE.* II, 5 u. sonst). Die ethische Bedeutung dieses Wortes streift bei A. öfters und am deutlichsten in *NE.* V an die Bedeutung «gebührend,» «gerecht,» wie denn in der That *δικαστής ἴσος*, *ἀνὴρ ἴσος* auch sonst vorkommt, und *ἴσος καὶ δίκαιος* eine sehr geläufige Zusammenstellung ist; vgl. schon bei HOMER II. 12, 423 und sonst: *περὶ ἴσης*. — S. auch die Erklärung von *חקים ומשפטים צדיקים* (5. Mos. 4, 8) in *Mor.* II, 39.

⁵⁾ Das bei ARISTOTELES entsprechende *μέσον* wird in seiner ethischen Bedeutung natürlich nicht nur quantitativ gedacht, sondern eben in Rücksicht auf Zeit, Ort und Umstände, wie A. *NE.* II, 2; III, 10. 13. 14; IV, 2 und ebenso M. in seinen Beispielen hier und in *Deot* I, 4; II, 2 zeigt. So fällt *NE.* III, 13. 14 die Pflicht- und Gesetzmässigkeit deutlich unter den Gesichtspunkt der *μεσότης*. III, 14 sagt A., der Mässige habe keine Freude an unerlaubten Genüssen (*οἷς μὴ δεῖ*), an Genüssen zur Unzeit (*ὅτε μὴ δεῖ*) «und überhaupt an Nichts der Art.» Es folge der Mässige eben dem *ὀρθὸς λόγος*.

⁶⁾ ARISTOTELES, *NE.* II, 6 Anf.: "Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἑλλειψιν.

⁷⁾ Vgl. oben S. 36 und S. 57 f. Ueber das Mittelmasz bei den jüdischen Religionsphilosophen s. oben S. 10; S. 12, A. 1; S. 14, A. 3; S. 19, A. 4; S. 24, A. 5. — Dasselbe lehren *die Sittensprüche der Philosophen* (מוסרי הפילוסופים, hebr. v. JEH. CHARISI nach dem Arabischen des HONEIN B. ISAAK) II, 1 im Namen des SOKRATES und die lautern Brüder bei DIETERICI, *Naturanschauung* etc. S. 133.

ist z. B.¹⁾ die Mässigkeit eine in der Mitte zwischen Zügellosigkeit und Stumpfheit sich haltende Handlungsweise. Die Mässigkeit also gehört zu den guten Handlungsweisen und der sie ergebende Seelenzustand ist eine Tugend, während die Zügellosigkeit das erste, die völlige Stumpfheit dem Genusse gegenüber das andere²⁾ Extrem ist, beide entschieden verwerflich, und die zwei Seelenzustände, sowohl der übertriebene, aus dem sich die Zügellosigkeit ergibt, wie der mangelhafte, der die Stumpfheit im Gefolge hat, beide zu den Fehlern in der Sittlichkeit gehören. Ebenso ist die Freigebigkeit in der Mitte zwischen Engherzigkeit und Verschwendung, die Tapferkeit zwischen Tollkühnheit und Feigheit, der fein scherzende Ton zwischen Possenreisserei und Plumpheit³⁾, die Freundlichkeit zwischen der Streitsucht und der Widerstandslosigkeit⁴⁾, die Bescheidenheit zwischen dem Hochmuth und der Demuth, die Genügsamkeit zwischen der Habgier und der Arbeitsscheu⁵⁾, der edle

¹⁾ Die hier (*Perak. IV*) gegebenen Beispiele hat M. zumeist dem ARISTOTELES (*NE. II, 7*; vgl. *Eud. E. II, 3* und *M. Mor. I, 20 ff.*) entnommen. Eine Auswahl ist sodann in ortsgemässer kürzerer Fassung in *Deot I u. II* gegeben. — גוף טהור ist nach *ed. princ.* u. *ed. Soncino* statt טהור לב der spät. Ausgg. in *Deot I, 1* zu lesen.

²⁾ Hiernach ist auch in *Deot I, 5* הקצה האחרון das Extrem des Zuwenig (ἐλλειψις bei Aristoteles) und הקצה הראשון das Extrem des Zuviel (ὑπερβολή bei A.), wie denn auch *Deot III, 1* לצד האחרון ganz deutlich ein Zuwenig bezeichnet.

³⁾ Die der Tibbon'schen Uebersetzung beigefügte Erklärung: ופי' סלסול הוא . . . פחיתות הרכה וחרפה ist dem arab. Original zufolge falsch und kann nicht von Tibbon selbst herrühren. Die Reihe entspricht der Aristotelischen εὐτραπεία, βωμολοχία, ἀγροικία (*NE. II, 7*).

⁴⁾ Dieses Beispiel nur bei TIBBON, dem hier ein etwas abweichender Urtext vorlag (s. oben S. 31, A. 2). — Die Ausdrücke קטרוג, נחת (so Cod. 73; in den Ausgg.: קטרוג וקנטרנוג), רכות הטבע sollen offenbar den Aristotelischen Adjectiven φίλος, δύσερς τις καὶ δύσκολος (בעל קטטה in *Deot II, 7*), ἄρεστος oder κόλαξ entsprechen, wiewohl der Begriff der letzteren etwas verändert erscheint. Jedenfalls aber ist die zu TIBBON beigefügte Erläuterung wiederum unrichtig und hat nicht ihn zum Verfasser, da sie in *Ar. u. B.* mit den Worten beginnt: רוצה רצוני לומר ברכות הטבע מה שקורין בלעז מולד"ה, was die Abbréviatur ר"ל in den andern alten Ausgg. unentschieden lässt, während in den neuern Ausgg. die ersten vier Worte ganz fehlen. Das Fremdwort, wofür die neuern Ausgg. fälschlich אמול"ד haben, ist das altspanische *mollidura*, lat.: *mollitudo*.

⁵⁾ *Deot II, 7* ist zu lesen: ולא עצל וכטל ממלאכה, nicht עצב, wie die Ausgg. haben.

Aufwand zwischen der Schäßigkeit und der geschmacklosen Prunksucht¹⁾, die Sanftmuth zwischen der Zornhaftigkeit²⁾ und Unempfindlichkeit, die Scham zwischen der Frechheit und Blödigkeit³⁾ und so die anderen Eigenschaften; wenn die Sache nur verstanden wird, so müssen nicht durchaus herkömmliche Benennungen zur Verfügung stehen⁴⁾.

2. Die Leute jedoch, fährt M. fort, irren zuweilen in der Erkenntniss der richtigen Mitte und halten eines der Extreme, bald das Zuviel, bald das Zuwenig, für eine Tugend. So wird einerseits die Tollkühnheit als Tapferkeit gepriesen⁵⁾, andererseits der Unempfindliche für sanftmüthig, der Arbeitsscheue für genügsam, der Stumpfsinnige für mässig gehalten. Aus gleichem Irrthum hält man die Verschwendung und die Prunkliebe für gut. Allein es kann schlechterdings nur das Mittelmasz als Tugend gelten⁶⁾.

3. Fragen wir nun weiter, was uns zur sicheren Erkenntniss jener richtigen Mitte in allen Fällen leite, so sind wir in der mehr den philosophischen Standpunkt vertretenden *Einleitung zu Abot* lediglich auf die im ersten und zweiten Abschnitte derselben gegebene psycho-

¹⁾ Dieses Beispiel steht bei POCOCKE vor dem der Genügsamkeit, fehlt gänzlich in Cod. 73 und steht in *S. N. Ar. B* um zwei Stellen früher. Die Unzulänglichkeit der Tibbon'schen Uebersetzung entschuldigt derselbe mit dem Mangel passender hebräischer Ausdrücke und sucht denselben durch eine Erklärung nachzu-
helfen: ומפני שאין למדות האלה . . . והוא הקצה הראשון. Jedoch scheint er die
den Aristotelischen Ausdrücken μεγαλοπρέπεια, μικροπρέπεια, ἀπειροκαλία oder βαναυ-
σία entsprechenden arabischen Worte nicht scharf genug aufgefasst zu haben.

²⁾ Hierher gehört der בעל חמה in *Deot* I, 1.

³⁾ Die erklärenden Worte, welche nach Cod. 73 lauten: פי' נראה מדברי ר"ל: מונחים להם בהסכמה כשיהיו העניינים מוכנים
כי ישנוהו ובשח פנים . . . ולה סדרחים כך erweisen sich durch ihren Wortlaut als Tibbon's
eigne Zuthat zur Begründung seiner Wahl in den angewendeten Ausdrücken

⁴⁾ Tibbon nach Cod. 73: וכן שאר המדות לא יצטרכו על כל פנים לשמות; מונחים להם בהסכמה כשיהיו העניינים מוכנים
לפי' nach dem Original bei POCOCKE hinzugefügt. Zur Sache vgl. ARIST., *NE.* II, 7: πολλά
δ' ἐστὶν ἀνώμαλα.

⁵⁾ Tibbon nach Cod. 73 und ält. Ausgg.: ישבחוהו כזה ויאמרו עליו שהוא גבור

⁶⁾ Aehnlich ARIST., *NE.* II, 7 *Bkk.* καὶ ἡμεῖς δε . . . ; IV, 10: ἐστὶ δ' ὅτε . . .
und an vielen anderen Stellen. Vgl. auch *Eud. E.* II, 5 und III, 7 Schl.; *M. Mor.* I, 9.
Bei einer andern Stelle (*NE.* II, 8) sind sogar die Beispiele theilweise dieselben,
wiewohl die Darstellung eine etwas verschiedene ist.

logische Grundlage des sittlichen Lebens¹⁾ angewiesen, wonach der menschliche Geist neben seinem theoretischen auch ein praktisches Erkenntnisvermögen besitzt, mittelst dessen er Gut und Böse zu unterscheiden vermag²⁾. Aber in den mehr auf religiöser Basis ruhenden oder dieselbe eingehend behandelnden Werken bezeichnet M. als die Aufgabe und Bürgschaft des sittlichen Lebens das Streben nach Gottähnlichkeit³⁾. Dies dient ihm zugleich bei seiner verneinenden Stellung zur Attributenlehre zur Erklärung der in den mosaischen Büchern aufgezählten, einen sittlichen Charakter bezeichnenden Eigenschaften Gottes. Dieselben sind ihm Nichts als heilsame und zur Nacheiferung für den Menschen absichtlich gebrauchte Anthropomorphismen⁴⁾. So sei die Eine Stelle des Gesetzes (2. Mos. 22, 23) dazu bestimmt, die Vorstellung hervorzurufen, dass Gottes Zorn durch den Ungehorsam gegen sein Gebot erregt werde, um z. B. jede Bedrückung als Gott widerwärtig darzustellen und so davor zu warnen; eine andere (2. Mos. 22, 26), um dem Menschen grossmüthige Gesinnung durch Gottes Beispiel zu empfehlen⁵⁾. In diesem Sinne schliesst M. sich einer älteren Auslegung an, welche zu dem Bibelworte: «Und du sollst in seinen Wegen wandeln» (5. Mos. 28, 9) mit den Worten gegeben worden ist: «Wie Gott huldvoll, barmherzig, heilig ist, so sollst auch du es sein»⁶⁾.

¹⁾ S. oben S. 47 ff.

²⁾ S. oben S. 50f.

³⁾ B. d. Ges., Geb. 8; Deot I, 6. 7; Mor. III, 28. 54 g. E. Vgl. IBN ZADDIK Mikrok. S. 26 f.

⁴⁾ Mor. I, 54.

⁵⁾ Mor. III, 28. Diese Kühnheit dem biblischen Wortlaute gegenüber ist wohl dem mittelbaren oder unmittelbaren Einflusse des ARISTOTELES ebenfalls zuzurechnen. Ausser dem für die negative Attributenlehre entscheidenden ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον, welches A. der Gottheit zuschreibt (Met. XII, 7 Schl.), hat A. eine, mit Vorbehalt selbstverständlicher Unterschiede, auffallend ähnliche Stelle hinsichtlich des heidnischen Volksglaubens. Nachdem er Met. XII, 8 g. E. an demselben hat gelten lassen, die Gestirne seien Götter und das Göttliche umfasse die ganze Natur, sagt er: Das Uebrige sei dann in mythischer Weise hinzugefügt worden, um die Menge zu gewinnen, das Ansehen der Gesetze zu erhöhen und alles Zuträgliche zu fördern. Bezeichnen sie doch die Götter, wie wenn sie Menschenart hätten u. s. w.

⁶⁾ Deot I, 6; Mor. I, 54. — Die angeführte Auslegung ist anscheinend aus Sifre zu 5 Mos. 11, 22 und Waj. rabb. zu 3 Mos. 19, 2 zusammengefloßen und gar nicht

4. Die sittlichen Tugenden und Laster — heisst es weiter im vierten Abschnitte der *Einleitung zu Abot* — werden zum festen Besitze der Seele erst, wenn die ihnen entsprechenden Handlungen längere Zeit hindurch wiederholt worden sind und zur Gewohnheit sich gestaltet haben¹⁾. Aus guten Handlungen ergiebt sich eine Tugend, aus bösen ein Laster²⁾. Weit entfernt, angeboren zu sein, sind die Tugenden und Laster vielmehr Erzeugnisse und Quellen einer Handlungsweise, die unter dem Einflusse von Verwandten und Volksgenossen in dem Einzelnen zur Herrschaft gelangt³⁾. Dieselbe kann die richtige Mitte einhalten, kann aber auch nach der Seite des Uebermasses oder des Mangels ausschreiten⁴⁾ und einen krankhaften moralischen Zustand entwickeln, der durch ein richtiges Heilverfahren beseitigt werden muss⁵⁾.

II. Nach diesen auf das moralische Heilverfahren führenden Vorbemerkungen, die uns zugleich zur Vervollständigung des Maimonidischen Tugendbegriffes gedient haben, spricht sich M. nun über das moralische Heilverfahren selbst folgendermassen aus:

1. Der krankhafte Zustand im sittlichen Gebiete muss nach den Regeln der allgemeinen Heilkunde behandelt werden. Hat nämlich ein Körper seinen regelmässigen Zustand verloren, so muss ermittelt werden, nach welcher Seite er neigt und so lange die entgegengesetzte Richtung erzwungen werden, bis der richtige Zustand wieder hergestellt ist⁶⁾; dann aber beschränkt sich die Behandlung auf die bleibende

auf die von M. genannte Stelle 5. Mos. 28, 9 bezogen, deren Aehnlichkeit M. in Deot I, 5. 6 irre geleitet hat. Richtig aber sind die ähnlichen Auslegungen im B. d. Ges., Geb. 8 angeführt, wo die erste aus Sifre zu der dort angegeb. Stelle und die zweite aus Sota, 14a entnommen ist; hiernach sind die Angaben in Ed. Berl. zu berichtigen.

¹⁾ In anderer, aber verwandter Weise sagt R. HUNA (Sota 22a): כיון שעבר אדם עברה ושנה כה הותרה לו.

²⁾ Vgl. Deot I, 2. 7 und oben S. 64 f.; ferner zu Abot II, 4 und III, 15. — ARIST: NE. II, 1—3 und in den oben S. 65, A. 1 angeführten Stellen.

³⁾ Vgl. Deot I, 2; VI, 1.

⁴⁾ Tibbon nach Cod. 73: ואפשר שיהיו מותרות או מקפדות כמו שספרנו.

⁵⁾ Dasselbe ohne Metapher in Deot I, 3.

⁶⁾ Medicinisch aufgefasst wäre dies der auf HIPPOKRATES zurückgeführte Grundsatz: *Contraria contrariis*. S. dess. Aphorism. II, 22; vgl. De natura hum. c. 18; ferner De flatibus c. 2, wo der allgemeine Satz vorkommt: τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἰγμάτα.

Erhaltung dieser regelrechten Verfassung¹⁾. Ebenso ist es bei der Heilung sittlich verderbter Menschen²⁾. Wer z. B. geizig ist, bei dem genügt es nicht, ihn zu gewöhnlicher Freigebigkeit anzuhalten, sondern er muss gegen seine tief eingewurzelte Neigung so lange und so oft zur Verschwendung gedrängt werden, bis der Hang zum Geiz aus seiner Seele völlig geschwunden und er nahe daran ist, in den Fehler der Verschwendung zu verfallen; dann erst ist es an der Zeit, ihn von der Verschwendung abzulenken³⁾ und nur das richtige Masz der Freigebigkeit und dessen unausgesetzte Uebung von ihm zu verlangen. Ebenso wird umgekehrt die Verschwendung zunächst durch eine Anleitung zum Geize geheilt⁴⁾.

2. Aber freilich, fährt M. fort, darf das Heilverfahren im letztgenannten Falle nicht so anhaltend wie in dem zuerst angeführten geübt werden. Man soll z. B. den Verschwender nicht so oft zu Handlungen des Geizes anhalten, wie den Geizigen zu denen der Verschwendung⁵⁾. Und diese feinere Bemerkung, fügt M. hinzu, ist geradezu Regel und Geheimniss des richtigen Heilverfahrens. Es darf

¹⁾ Tibb. nach Cod. 73 und alt. Ausgg.: ונשוב לעשות לו מה שיעמידהו על שוויו.

²⁾ Dieser Gesichtspunkt wird von M. (*Mor.* III, 46) auch zur Erklärung einer Vorschrift im mosaischen Cultus (3. *Mos.* 1, 2) und einer Bemerkung im *Sifra* zu 3. *Mos.* 9, 3 (שעיר עזים) wo diese Stelle mit 1. *Mos.* 37, 31 combinirt wird) sowie *Mor.* III, 49 zur Begründung des mosaischen Strafrechts (5. *Mos.* 22, 18 f. über מוציא שם רע), das er geradezu als ein moralisches Heilverfahren angesehen wissen will, verwendet. Ebenso nennt schon ARIST. *NE.* II, 2 die Strafen eine Art von «Heilverfahren (ιατρῆαι) durch Entgegengesetztes». Von dem ganzen Verfahren spricht ebenfalls schon ARIST. *NE.* II, 9 in gleicher Weise, aber mit Benutzung eines andern Gleichnisses. Er erinnert an krummes Holz, das man nach der entgegengesetzten Richtung biegt, um es gerade zu machen. M. denkt an unserer Stelle in *Perak.* IV nach dem ganzen Zusammenhange und nach *Perak.* III wohl eigentlich an körperliche Krankheiten, hält aber seinen Ausdruck — vielleicht mit Absicht — so allgemein, dass derselbe auch auf das Aristotelische Gleichniss hindeutet. Von der moralischen Besserung durch anhaltende Uebung des Entgegengesetzten handeln ferner SAADIA (*Em.* X, 3 fol. 95 a Berl.; hier ob. S. 10) und GAZZALI (*Mosn. Zed.* Cap. 13, S. 79 f. 87 f.). Abweichend lehrt IBN GEBIROL (*T. midd. han.* V, 2 Schl.): allmähliche Abgewöhnung und langsame Steigerung der Zumuthungen sei die zweckmässige Besserungsmethode.

³⁾ Tibb. nach Cod. 73: ואז נמלק ידו מפעולות הפיזור.

⁴⁾ Andere Beispiele s. in *Deot* II, 2.

⁵⁾ Tibb. nach Cod. 73 und S. N. B. כשנוחו פועל הפיזור.

eben nicht übersehen werden, dass man leichter und schneller von der Verschwendung als vom Geize zum richtigen Masze edler Freigebigkeit gelangt ¹⁾. Ganz ebenso ist der für Genuss Unempfängliche leichter als der Genusssüchtige zur richtigen Mitte zwischen beiden, nämlich zur Mäszigkeit, zu gewinnen. Es folgt daraus, dass der Genusssüchtige zu seiner moralischen Besserung viel länger zur Gleichgültigkeit gegen allen Genuss angehalten werden muss, als der dem Genusse gegenüber Stumpfe etwa zur Unmäszigkeit ²⁾. Aus gleichem Grunde müssen wir den Feigling zu seiner Besserung in höherem Masze zur Verwegenheit anleiten, als den Verwegenen zur Feigheit, und ebenso den Schäbigen mehr zur Prunksucht als den Prunkliebenden zur Schäbigkeit ³⁾.

3. Dieses bei manchen Handlungen und Eigenschaften ungleiche Verhältniss der fehlerhaften Extreme zu der tugendhaften Mitte, hat nun in der Sittengeschichte zwei Erscheinungen hervorgerufen, die von der aufgestellten sittlichen Regel abweichen. Die Eine derselben verdient nach M. Zustimmung, die andere Missbilligung.

a) Ein höherer Grad von Gewissenhaftigkeit, sagt M., bewog die Tugendhaften unter unseren Glaubensgenossen, über das Masz sittlicher Verpflichtung hinauszugehen und sich Erschwerungen freiwillig aufzuerlegen. M. führt uns eine zwiefache Art dieser Erschwerungen vor.

α) Da Eines der Extreme bei den einzelnen Handlungen und Eigenschaften von der richtigen Mitte weiter abliegt und diese mehr gefährdet, so zogen jene Tugendhaften es vor, sich das unausgesetzte Beharren in der genau bemessenen Mitte nicht zuzumuthen, weil von derselben aus eine Abweichung nach der bedenklicheren, ihr mehr widerstreitenden Seite fortwährend droht. Darum gaben sie ihren Handlungen und Gewohnheiten aus Vorsicht lieber eine Richtung immer gegen dasjenige Extrem hin, welches dem sittlich guten Ver-

¹⁾ Vgl. ARIST. NE. IV, 3.

²⁾ Auf der hierin liegenden näheren Verwandtschaft bald des Einen, bald des anderen Extrems mit der tugendhaften Mitte beruht eben jene oben (S. 81) angegebene Verwechslung desselben mit der Tugend selbst.

³⁾ Vgl. ARIST. NE. II, 8.

halten verwandter ist. So neigten sie ein Wenig von der Mässigkeit zur Stumpfheit, von der Tapferkeit zur Verwegenheit, von dem edlen zum übertriebenen Aufwande, von der Bescheidenheit zur Demuth und ebenso in anderen Gebieten menschlichen Wollens und Handelns ¹⁾. —

Hiermit sind wir aber bei einem Punkte angelangt, wo M. als Erklärer der *Mischnah* ²⁾ und später als Gesetzeslehrer bei der Abfassung seines *Mischneh torah* sich in Rücksicht auf seine jüdischen Quellen zu einer Durchbrechung der Aristotelischen Tugendregel in einzelnen Fällen hat entschliessen müssen.

Zwar wird an einer Stelle des letztgenannten Werkes ³⁾ noch der Tugendhafte (חסיד) und dessen Handlungsweise (מדת חסידות) dem Weisen (חכם) und dessen Verfahren (מדת חכמה) gegenübergestellt und jene ethische Eigenthümlichkeit des jüdischen Lebens, wie in unserem Abschnitte der *Einleitung zu Abot*, als eine berechtigte, aber nicht nothwendige geringe Abweichung von der Aristotelischen — und nach M. auch biblisch-talmudischen ⁴⁾ — Regel des Mittelmaszes bezeichnet. Und M. fügt hierbei noch ausdrücklich hinzu, unsere eigentliche Pflicht bestehe in dem Einhalten jener Mitte zwischen den Extremen. Allein in zwei Fällen kann er nicht umhin, die möglichst weite Abweichung nach dem bessern der zwei Extreme geradezu zu fordern und das Verharren in der Mitte als unstatthaft zu verwerfen. Es sind dies die Gebiete des Selbstgefühls und des Zornes ⁵⁾. Ausdrückliche talmudische Aussprüche nöthigen M., hier eine Ausnahme in doppelter Hinsicht zuzulassen: dass die Abweichung nach der bessern Seite bis nahe ans Extrem gehe und diese zugleich als unerlässliche Pflicht gelte.

Nur ein solches Streifen ans Extrem scheint von M. in diesen zwei Fällen gefordert zu werden, nicht das Extrem selbst, das er ja in einem dieser Fälle unbedingt tadelt ⁶⁾. Es ist wahr, M. verwirft

¹⁾ Ebenso *Deot* I, 5 und *zu Abot* V, 7. Man vgl., was *Arist. NE.* II, 9 von dem die sittliche Mitte erst Suchenden und IV, 13 vom Wahrheitsliebenden sagt.

²⁾ *Zu Abot* IV, 4. ³⁾ *Deot* I, 5.

⁴⁾ *Das.* I, 4 vgl. mit *Perak.* IV Schl. (S. 91, A. 6); oben S. 25, A. 2; S. 27, A. 1.

⁵⁾ *Das.* II, 3; *zu Abot* IV, 4. Das Umgekehrte bei *ARIST.* s. oben S. 25, A. 3.

⁶⁾ *Deot* I, 4: ולא כמת שאינו מרגיש, die ἀσχημασία des *ARIST.*, *NE.* II, 7; vgl. *das.* III, 11.

den Hochmuth gänzlich, will gemäss der im Talmud am weitesten gehenden Meinung keine Spur desselben gutheissen, sondern verlangt die äusserste Demuth¹⁾, aber ein der Selbstverachtung gleichkommender Cynismus²⁾ scheint von M. auch auf diesem Standpunkte nur als vorübergehendes Besserungsmittel für den Hochmüthigen empfohlen zu werden. Ebenso ist die äusserste Sanftmuth, die durch die bedeutendsten Anlässe zum Zorn sich nicht hinreissen lässt und auch den heilsamen schärfsten Tadel mit innerer Ruhe und nur äusserlich angenommener Aufregung ausspricht³⁾, wohl noch nicht gleichzuachten der getadelten unerschütterlichen Fühllosigkeit, die M., wie gesagt, als fehlerhaftes Extrem nennt⁴⁾ oder als vorübergehendes Besserungsmittel für den Jähzornigen empfiehlt⁵⁾. —

β) Die «Tugendhaften» und auch einzelne Gesetzeslehrer des Talmud haben ferner, sagt M. wiederum in der *Einleitung zu Abot*, zur Heilung ihrer eignen sittlichen Schäden oder zur Isolirung von dem Einflusse einer herrschenden Sittenverderbniss zeitweilig sich im Gebiete des Genusses dem Extrem der Entsagung zugewendet, indem sie Fasten, Nachtwachen, Enthaltung von Fleisch und Wein sowie von

¹⁾ Zu *Abot*. IV, 4 u. *Deot* II, 3 nach R. NACHMAN B. ISAAK in *Sota* 5a.

²⁾ *Deot* II, 2: ינהיג עצמו בכיוון הרבה וישב למטה מן הכל וילבש בלויי סחבות המבוות את לובשיו.

³⁾ *Deot* II, 3.

⁴⁾ S. 86, A. 6.

⁵⁾ *Deot* II, 2. — ABRAHAM DE BOTON in *Lechem mischneh* zu *Deot* I, 4 f. macht verschiedene Versuche, den anscheinenden Widerspruch in M.'s Entscheidungen zu lösen; seine Unterscheidung zwischen בינוניות und ממוצעות ist völlig unhaltbar. — Es bleibt übrigens auch nach unserer Annahme Manches in M.'s Darstellung noch immer befremdend. Er mag in *Deot* I, 4 trotz II, 3 den Zorn als Beispiel des Mittelmaszes gerade deshalb gewählt haben, um die genannte Differenz zwischen philosophischer und jüdisch-religiöser Ethik dadurch um so deutlicher hervortreten zu lassen, da er deren ausdrückliche Angabe in diesem auch für Nichtphilosophen geschriebenen Werke am wenigsten zweckmässig fand. Aber warum wählt M. in *Deot* I, 5 Hochmuth und Demuth mit einer bis zum Extrem vordringenden Abweichung — übereinstimmend mit II, 3! — als Beispiel für die tugendhafte Weise, die er so eben für eine geringe Abweichung von der Mitte erklärt hat? — Wäre es ferner in *Deot* II, 2 nicht angemessener gewesen, die Beispiele des vorübergehenden Heilverfahrens und des alsdann festzuhaltenden Mittelmaszes an anderen Eigenschaften als gerade am Zorne und am Hochmuth nachzuweisen, die ja unmittelbar darauf (in II, 3) von der Regel des Mittelmaszes, zufolge der jüdischen Ueberlieferung, ausgenommen werden? —

ehelichem Verkehr sich auferlegten, auf wollene und härene Gewänder sich beschränkten, in der Zurückgezogenheit der Berge ¹⁾ und der Wüsten ein Einsiedlerleben führten ²⁾. —

b) Tadelnswerth aber und verwerflich ist es, nach M.'s weiterer Erklärung, wenn Thoren, mit der Ursache und den besonderen Umständen dieser dem Leben sich abwendenden Enthalsamkeit unbekannt, dieselbe unbedingt mustergültig finden und deshalb blindlings nachahmen. Als ob Gott dem menschlichen Körper feindlich gesinnt wäre und dessen Vernichtung verlangte, meinen diese Menschen, ihre Abwendung vom Leben sei etwas Gutes, führe zur Tugend und bringe den Menschen Gott näher. Sie merken nicht, dass ihr Verfahren falsch sei und zu sittlichem Mangel führe. Sie gleichen einem mit der Heilkunde völlig Unbekannten, der als Gesunder den Saft von Coloquinthen, Skammonien ³⁾ und Aloë genießt und Nahrungsmittel sich entzieht, weil gefährlich Kranke durch dergleichen geheilt worden sind, und nicht merkt, dass er sich eben dadurch erst krank macht. Ganz ebenso kommt sittlich herunter, wer ohne Anlass die vorübergehend zur moralischen Besserung etwa erforderliche Lebensweise annimmt. Unsere vortreffliche Lehre verlangt Nichts von solcher Selbstquälerei und Flucht aus der menschlichen Gesellschaft. Sie will ein naturgemässes Leben und nur das Einhalten des Mittelmasses in Allem. Das haben unsere Alten schon erkannt und ausgesprochen ⁴⁾; das bekunden unsere Propheten und Weisen in Lehre und Leben; darauf zielt der Bescheid, der nach der Wiederherstellung des jüdischen Staates auf die Frage wegen Beibehaltung der früheren Trauerfasten vom Propheten ertheilt worden ist, wobei derselbe die Tugenden des theoretischen und praktischen Lebens allen freiwilligen Entsagungen vorzieht ⁵⁾.

Das aber, fährt M. fort, können diese jüdischen Nachahmer des

¹⁾ Tibbon nach *Cod.* 73 und alt. Ausgg.: ושכונת ההרים.

²⁾ Vgl. auch *H. Deot* VI, 1; *H. Nedar.* XIII, 23.

³⁾ Coloquinthen und Skammonien nennt M. als starke Purgirmittel im *Send-schreiben an Sultan Almalik* (*Ker. chem.* III S. 16). Bei Tibbon muss es übrigens nach *Cod.* 73 und dem Arab. heissen: סמים הנקראים בערבי שחם חנטל ומחמודה ובלע"ז קולוקינטידא ואשקמוניא.

⁴⁾ *Nedar.* 10a u. sonst zu der S. 16, A. 11 angeführten Stelle.

⁵⁾ *Secharja*, 7, 1—8, 19. — Dieselbe Verwerfung übertriebener Askese spricht M. in gedrängter Kürze *Deot* III, 1 aus.

unjüdischen Einsiedler- und Mönchslebens¹⁾, von denen hier allein die Rede ist²⁾, nicht zu ihrer Rechtfertigung sagen, ihre mit Anstrengungen und Entsagungen aller Art verbundene Lebenseinrichtung sollte nur zur Uebung ihrer Seelenkräfte dienen, um denselben diejenige Neigung von der rechten Mitte zu dem bessern Extrem indirect beizubringen, welche jene Tugendhaften, wie oben bemerkt worden, in ihrer Handlungsweise und Gesinnung thatsächlich bekundeten. Denn, sagt M., eine solche das ganze Leben beengende Askese würde noch über das Masz dessen hinausführen, was unsere Lehre in ihren, alle Verhältnisse des Lebens regelnden Gesetzen bereits ihrerseits hat erzielen wollen. Sei es doch gewiss, dass jene Gesetze der Torah, die uns Entbehrungen oder Beschränkungen auferlegen, uns nur dazu eine Anleitung geben sollen, wie wir uns dem der tugendhaften Mitte am meisten widerstreitenden Extrem beharrlich fernhalten. So seien die Speiseverbote, die Ehehindernisse, die Einschränkungen selbst des gesetzmässigen Geschlechtsverkehrs nur³⁾ dazu bestimmt, uns weiter ab von dem Extrem der Genusssucht und ein Wenig näher zur Seite der Unempfänglichkeit zu führen, um so zu dem eigentlich erwünschten Ergebniss zu gelangen, dass in unserer Seele der Hang zur Mässigkeit sich befestige⁴⁾. Ebenso seien die mosaischen Gesetze hinsichtlich der Gaben an Arme und Leviten, mit Einschluss des Gesetzes über Sabbat- und Jubeljahr, dazu hinreichend, uns dem Extrem der Schädigkeit zu entziehen und dem immerhin bessern eines übertriebenen Aufwandes so weit anzunähern, als zur Sicherstellung eines edlen Aufwandes gehört⁵⁾. Die meisten biblischen Gebote, unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, zeigen ebenso die Absicht, eine erziehende Wirkung auf die Seelenkräfte zu üben. So seien manche Vorschriften

¹⁾ Vgl. *Deot* III, 1: כגון כהני עכורים.

²⁾ M. will eben nur seine Glaubensgenossen belehren; eine Kritik des christlichen und muslimischen Einsiedlerlebens und Mönchswesens liegt ihm hier fern.

³⁾ Das hier wiederholentlich gebrauchte «nur» ist nicht genau zu nehmen, wie in diesem Falle *Mor.* III, 48. 49 und in manchen nachfolgenden die Parallelstellen theilweise zeigen; s. die folg. Anmerkungen.

⁴⁾ Vgl. *Mor.* III, 35.

⁵⁾ Vgl. *Mor.* III, 39. — Ueber die hier von TIBBON angewendeten hebr. Ausdrücke s. S. 81, A. 1.

gegen den Zorn¹⁾, manche gegen die Habsucht²⁾ gerichtet, einige wiederum wollen die richtige Scham erzielen, indem die Einen die Frechheit³⁾, die anderen die Blödigkeit⁴⁾ bekämpfen.

Wer also ein solcher Thor ist, diese gesetzlichen Uebungsmittel noch überbieten zu wollen, wer z. B. die Speiseverbote und die Beschränkungen des ehelichen Verkehrs aus eigener Erfindung zu vermehren, wer seines Eigenthums in höherem Masse als geboten ist oder gar vollständig für wohlthätige und religiöse Zwecke sich entäussert — handelt unsittlich, geräth unvermerkt in das entgegengesetzte Extrem und entfernt sich ganz von dem allein tugendhaften Mittelwege. Ein herrliches Wort R. ISAAK's im *palästinischen Talmud*, welches zunächst die übermässige Selbsteinschränkung durch Gelübde tadelt⁵⁾, findet auf die ganze hier bezeichnete falsche Richtung eine umfassende Anwendung. Ebenso gehört, wie M. später hinzufügt⁶⁾, auch das viele Fasten, das Manche sich auferlegen, nicht zur rechten Lebensweise, sondern verstösst gegen die Abmahnungen unserer Gesetzeslehrer und gegen die biblische Warnung: «Wolle nicht zu gerecht sein!»⁷⁾

4. Was hingegen jedem Menschen dringend empfohlen werden muss, das ist, Tag für Tag seine Handlungsweise und Neigungen streng zu prüfen⁸⁾ und gegen jede bemerkte Abweichung von der tugend-

¹⁾ M. nennt das Verbot der Rache und Nachträgerei (3. Mos. 19, 18), worin zugleich die Blutrache untersagt werde; das Gebot, dem Feinde in der Noth beizustehen (2. Mos. 23, 5; 5. Mos. 22, 4; letztere Stelle bezieht die Halachah — s. *Sifre* z. St. — ebenfalls auf den Feind).

²⁾ 5. Mos. 22, 1. — Ein anderer Gesichtspunkt *Mor.* III, 40.

³⁾ Ehrerbietung für das Alter (3. Mos. 19, 32), vgl. *Mor.* III, 36; Ehrerbietung für die Eltern (2. Mos. 20, 12), Achtung gerichtlicher Entscheidungen (5. Mos. 17, 11), anders *Mor.* III, 41.

⁴⁾ Zurechtweisung des Nebenmenschen (3. Mos. 19, 17), Furchtlosigkeit des Richters (5. Mos. 1, 17; bei Tibbon: 5. Mos. 18, 22).

⁵⁾ *Jerusch. Nedar.* IX, 1: רב דימי בשם ר' יצחק לא רייד מה שאסרה לך החורה. אלא שאחה מבקש לאסור עליך דברים אחרים.

⁶⁾ *Deot* III, 1.

⁷⁾ *Kohélet* 7, 16. Vgl. oben S. 26, A. 1. — Auch BACHJA, *Hpfl.* VIII, 3, No. 25, S. 385 wendet diese Bibelstelle in ähnlichem Sinne an, wiewohl ihm in der besondern Anwendung M. nicht zustimmt; s. oben S. 13 u. S. 14, A. 5. — Ueber die Ansicht ABR. B. CHIJA's s. S. 16; über die JEH. HALEVI's: S. 19, A. 4.

⁸⁾ Vgl. *Tesch.* VII, 3. — Die Anregung zu dieser Ermahnung empfing M.

haften Mitte jenes oben angegebene Heilverfahren durch Entgegen-
gesetztes rechtzeitig einzuleiten, bevor die Gebrechen sich so fest-
setzen, dass die eingreifendsten Mittel nöthig werden, wie man ja auch
bei körperlichen Leiden lieber früher Mittel anwendet und diese dafür
auch milder sein können. Von dieser Pflicht beständiger Rechenschaft
vor sich selbst ist Niemand auszunehmen, da kein Mensch von Feh-
lern frei ist¹⁾. Die Philosophen²⁾ haben es bereits ausgesprochen, es
sei schwer, Jemand zu finden, der zu allen Tugenden, den dianoë-
tischen wie ethischen, von Natur befähigt wäre³⁾. In den biblischen
Büchern aber giebt es darauf zielende Aeusserungen in grosser Menge⁴⁾.
Hat ja selbst der unerreichte Moseh einst die Tugend der Sanftmuth
versäumt und ist dem Fehler des Jähzornes einen Augenblick anheim-
gefallen, — weshalb er denn auch von Gott getadelt und gestraft
worden ist⁵⁾. — —

M. schliesst mit dem Ergebniss, die Selbstprüfung zur Einhaltung
des Mittelweges erhebe den Menschen zur höchsten sittlichen Stufe
und bringe ihn Gott näher; auch die talmudischen Lehrer hätten diese
Prüfung des Maszes in Handlungen und Seelenzuständen ausdrück-
lich gefordert⁶⁾.

5. Im Zusammenhange mit dieser Forderung wiederholter Selbst-
prüfung steht es, wenn M. an einer andern Stelle bei den religiösen
Vorschriften über die Bekehrung (חשובה) von den drei Erforder-
nissen derselben: Bekenntniss vor Gott, Reue und Vorsatz
der Besserung das erstgenannte an die Spitze des ganzen Ab-

vermuthlich durch den achten Abschnitt über die «Rechenschaft mit der eignen
Seele» in den *Herzenspflichten* BACHJA's.

¹⁾ Aehnlich *Mor.* III, 36.

²⁾ Vgl. zu *Abot* V, 14. Wie man daselbst sehen kann, ist die Stelle bei
ARIST., *NE.* VII, 1 über den θεός ἀνὴρ gemeint. SAADIA (*Emun.* V, 3) bei der
Definition des «Vollkommenen» (שלם) polemisiert gegen die von daher stammende
Behauptung der «Leute.»

³⁾ מומן מוכן bei Tibbon ist eine Doppelübersetzung zur Auswahl.

⁴⁾ *Ijob* 4, 18; 25, 4; *Koh.* 7, 20.

⁵⁾ So deutet M. ausführlich die dunkle Erzählung 4. *Mos.* 20, 2—13. —
Gegen diese Deutung erklärt sich NACHMANIDES zu 4. *Mos.* 20, 1; die wörtliche
Anführung der Tibbon'schen Uebersetzung daselbst kann zur Verbesserung unseres
Tibbon-Textes benutzt werden, bedarf aber ebenso der Berichtigung durch diesen.

⁶⁾ M. führt dafür eine Stelle aus *Sota* 5b in Bezug auf *Ps.* 50, 23 an.

schnittes von der Bekehrung stellt ¹⁾ und dessen Bedeutsamkeit dadurch bekundet; wenn er ferner die Wichtigkeit der öffentlichen Ermahnung für die Selbstprüfung und Besserung der Menschen betont, die Propheten als Muster dafür anführt und es als Pflicht jeder Gemeinde darstellt, einen überragenden, gereiften, von Jugend an gottesfürchtigen und unter den Menschen beliebten Gelehrten zum öffentlichen Lehrer und Ermahner zur Busse anzustellen ²⁾; wenn ihm die Selbstüberwindung des Bekehrten dessen frühere Verirrung reichlich aufzuwiegen scheint, er ihn in dieser Hinsicht höher stellt als den nie der Sünde Anheimgefallenen ³⁾ und die etwaigen Vorwürfe fühlloser Menschen wegen der Vergehen früherer Zeit ihm gewissermaßen zum Ruhme anrechnet, weil er ja eben durch so rühmliche Ueberwindung zu vollendeter Tugend gelangt sei ⁴⁾; wenn M. den Versöhnungstag eine Einsetzung nennt, dazu bestimmt, den Gedanken der Busse und Bekehrung zu lehren ⁵⁾, diesen aber für sehr wichtig erklärt, weil die Möglichkeit der Bekehrung den Menschen zur Besserung antreibe, deren Unmöglichkeit aber ihn im Bösen zu verharren bestärke oder noch tiefer sinken lasse ⁶⁾; wenn er endlich den gesetzlichen Posaunenschall am jüdischen Neujahrsfeste als einen Aufruf zum Erwachen aus dem Schläfe sittlicher Bewusstlosigkeit und Erschlaffung sehr schön deutet ⁷⁾, — überall also die Erkenntniss eigener Schuld als einen heilsamen Ausgangspunkt des sittlichen Fortschritts ins Auge fasst und hervorhebt.

C. Die vollendete Tugend und die Selbstbeherrschung ⁸⁾.

Die Tugendlehre des M. findet ihren Abschluss in der Feststellung des Verhältnisses zwischen Neigung und sittlichem Handeln. Hinsichtlich dieser in der neuern Philosophie von KANT in verneinendem Sinne entschiedenen Frage tritt M. der Ansicht des

¹⁾ *Tesch.* I, 1.

²⁾ *Das.* IV, 2.

³⁾ *Das.* VII, 4; vgl. *Mor.* III, 36.

⁴⁾ *Tesch.* VII, 8.

⁵⁾ *Mor.* III, 43.

⁶⁾ *Mor.* III, 36.

⁷⁾ *Tesch.* III, 4; *Mor.* III, 43.

⁸⁾ Die Ueberschrift des hier leitenden sechsten Abschnittes der *Einl. zu Abot* lautet: «Ueber den Unterschied zwischen dem Tugendhaften und dem sich Beherrschenden.» TIBBON hat den letztern Begriff durch zwei geläufige hebräische Ausdrücke wiedergegeben: הכובש את יצרו והמושל בנפשו.

ARISTOTELES und der demselben zustimmenden Philosophen ¹⁾ bei: der in Wahrheit Tugendhafte übe das Gute in Uebereinstimmung mit seiner Neigung und sei deshalb Demjenigen vorzuziehen, der dasselbe Gute aus Selbstbeherrschung thue, weil dieser zwar in den Handlungen ihm gleichkommen könne, aber der Neigung, also dem Zustande der Seele nach hinter ihm zurückstehe. Die sittliche Bedeutung des begleitenden Gefühles spricht, sagt M., auch die Bibel an einigen Stellen ²⁾ übereinstimmend mit der Meinung der Philosophen aus.

In anscheinendem Widerspruche hiermit, fährt M. fort, stehen Aeusserungen der Lehrer in Talmud und Midrasch, wonach die sittliche Grösse gerade darin besteht, der widerstrebenden Neigung den Willen entgegensetzen und demgemäss die Handlungsweise einzurichten ³⁾; wonach es ferner nicht zu billigen ist, wenn Jemand sagt, er würde ohne das Gebot Gottes ganz ebenso leben, sondern die natürliche Neigung der Pflicht geopfert erscheinen muss ⁴⁾.

In Wahrheit aber, sagt M., liegt hier kein Widerspruch vor. Es giebt nämlich zweierlei Gesetze in unserer Offenbarungslehre. Die Eine Klasse wird von gewissen Lehrern späterer Zeit, welche der Irrlehre des Kalam anhangen, Vernunftgesetze genannt ⁵⁾; sie

¹⁾ ARIST. ist hier hervorzuheben, weil M. an seine Erörterungen offenbar anknüpft. NE. VII, 1—11 handelt A. von der Selbstbeherrschung, der Tugend gegenübergestellt, Cap. 11 insbesondere vergleicht er den sich Beherrschenden (ἐγκρατής) mit dem im Bereiche der Mässigkeit Tugendhaften (σώφρων), was M. ziemlich treu wiedergiebt. Von der Uebereinstimmung der Neigung mit wahrer Tugend spricht A. im Vorbeigehen auch sonst, z. B. NE. I, 9; II, 2; die Einschränkung bei der Tapferkeit im Kriege (NE. III, 12) lässt die Ansicht in der Hauptsache doch fortbestehen. Vgl. oben S. 17, A. 1; ferner S. 59. 60.

²⁾ M. führt Spr. 21, 10. 15 an.

³⁾ Sukkah 52a; Abot V, 23.

⁴⁾ ELASAR B. ASARJA in Sifra zu 3. Mos. 20, 26 (M. führt einen anderen Autor, R. SIMON B. GAMLIEL, an).

⁵⁾ Gemeint ist SAADIA nach Em. III, 2. Die Benennung «Vernunftgesetze» gefällt M. (nach SCHEYER, Psychol. Syst. d. Maim. S. 26) deshalb nicht, weil die entsprechende arabische Benennung eigentlich «Gesetze der theoretischen Vernunft» bedeute — ein Name, den M. den Gesetzen über Glaubenswahrheiten (nach Perak. II) vorbehalten musste. — IBN DAUD (Em. ram. II, 5, 2 S. 75) fühlt ebenfalls die Unangemessenheit der Benennung; denn er rechtfertigt sie dadurch, dass die darunter verstandenen Gesetze eine Art von Beziehung zu den Vernunftkenntnissen (מושכלות) haben.

werden aber nach talmudischem Sprachgebrauche besser einfach als «Gesetze» (מצוות) — oder auch als «Rechte» (משפטים)¹⁾ — bezeichnet. Sie entsprechen der sittlichen Natur des Menschen, sind eigentlich für jeden Tugendhaften zugleich Gebote seines eignen Innern und müssen Gegenstand seiner berechtigten Neigung und Freude werden. Auf solche Gebote findet die Namens der Philosophen angeführte Ansicht ihre volle Anwendung; wer diesen innerlich nicht zustimmt, ist nicht im Besitze wahrer Tugend. Aber es giebt noch eine andere Klasse biblischer Gesetze, es giebt «Satzungen» (חקים), welche Ausfluss göttlicher Leitung und göttlichen Willens sind, nicht aber vom Sittengesetze direct ausgehen²⁾. Diese also sind eben als Gebote Gottes hochzuhalten; bei ihnen ist es in der That, wie unsere Lehrer sagen, gerade etwas Grosses, dass die widersprechende Neigung sich immer aufs neue fügt und unterordnet. Das beweisen auch die Beispiele, welche in der oben³⁾ angeführten Stelle dafür angeführt werden; es werden nur positive Vorschriften aus dem Kreise der Speisegesetze, Mischungsverbote, Ehehindernisse⁴⁾ angeführt. —

¹⁾ Dies nach *H. Meilah* VIII, 8 u. *Mor.* III, 26. — *ABR. IBN ESRA* in *Jes. mor.*, V nennt sie «*Pikkudim*» (nach *Ps.* 19, 9).

²⁾ Dieser nach dem *Talmud* von *SAADIA* dargelegte Unterschied in den mosaïschen Vorschriften ist ebenso im Gebiete profaner Gesetze vorhanden. So unterscheidet *ARIST. NE.* V, 10 im Staate ein natürliches und ein gesetzliches Recht. Das natürliche Recht habe überall dieselbe Kraft und sei von dem Gutdünken der Menschen nicht abhängig; das gesetzliche Recht könne ursprünglich so oder anders sein, werde aber durch Gesetz in einer bestimmten Weise festgestellt, wie z. B. Loskauf aus der Gefangenschaft durch Zahlung einer Mine oder Opferung einer Ziege und nicht zweier Schafe. Vgl. *NE.* VIII, 15: Das Gerechte (τὸ δίκαιον) sei ein zwiefaches, ein ungeschriebenes (ἄγραφον) und ein gesetzmässiges (κατὰ νόμον).

³⁾ S. 93, A. 4.

⁴⁾ עריות in der Bedeutung «Ehehindernisse» — z. B. unter Verwandten und nahe Verschwägerten — sind wohl zu unterscheiden von עריות = גילוי עריות, Unzucht oder Sünden im Geschlechtsleben, wie Ehebruch oder widernatürlicher Geschlechtsverkehr. Jene beruhen auf positiver Feststellung durch das Gesetz und lassen sich zwar, wie *Mor.* III, 49 zeigt (vgl. ob. S. 89), verschiedentlich begründen, sind aber nicht nothwendige Ergebnisse des moralischen Gefühles bei allen Völkern und Menschen, wie die angegebene zweite Art von עריות. So führt denn auch M. in *H. Melach.* IX, 1 גילוי עריות mit dem Zusatz an, «denen das sittliche Bewusstsein beipflichtet» (שהרעת נוסה להן) und werden עריות בני נח (oder עריות גילוי עריות) von עריות דירן d. h. den positiven Feststellungen gesetzlicher Ehehindernisse

Diese Unterscheidung, deren ausgleichende Anwendung M. sehr erfreut, bedarf noch einer Ergänzung aus dessen späteren Schriften. M. behauptet an verschiedenen Stellen, nach dem Vorgange anderer jüdischer Forscher¹⁾, dass die positiven Gesetze des Pentateuch nicht willkürliche Geheisse Gottes sind, sondern ihren guten Grund haben, dessen Ermittlung eben eine Aufgabe für unser Nachdenken sei²⁾. Empfänglichen Gemüthern werden also auch diese Satzungen durch jahrelange Uebung und durch die Erfahrung ihrer heilsamen Wirkung so theuer und so sehr zum Bedürfnisse, dass sich denselben mit der Zeit eine innere Freudigkeit und Zustimmung ebenso zuwendet wie jemals den sittlichen Geboten³⁾. Doch nicht Alle gelangen zu solcher Vertiefung; der grossen Menge bleiben die «Satzungen» unerklärlich⁴⁾. Auch giebt es, sagt M., Einzelheiten, für die in der That ein Grund weder zu suchen noch zu finden ist, weil sie nur die Ausführung allgemeiner Satzungen betreffen, die ebenso gut anders, aber doch jedenfalls auf irgend eine Art erfolgen muss, wo also nothwendiger Weise eine willkürliche Bestimmung durch das Gesetz zu treffen war⁵⁾. Es bleibt also im Bereiche der positiven Vorschriften der Religion immerhin Raum genug für die einfache Unterwerfung des Willens ohne die zustimmende Entscheidung der eignen Neigung, also für die Bethätigung einer edlen Selbstbeherrschung. — Schliesslich wird man

unterschieden in *Sanh.* 57 b, vgl. 56 b. Darum wird auch *Joma* 67 ב גילוי עריות zu den Geboten gezählt, die auch «ungeschrieben gelten müssten» und bei SAADIA a. a. O. als erstes Beispiel der «Vernunftgesetze» genannt. Ebenso macht ABR. IBN ESRA in *Jesod mora*, V einen solchen Unterschied innerhalb Dessen, was gemeinschaftlich עריות genannt wird. — Hierdurch erledigt sich die von ABRAHAM HURWITZ im Commentar *Chesed Abraham* zu *Perak*. VI erhobene Schwierigkeit.

¹⁾ Ueber SAADIA s. S. 17, A. 3; BACHJA rechnet (*Hpfl.*, *Einl.* S. 16) die Ermittlung der Gründe für die positiven Gesetze (עילות מצות השמע) zu den dem Geiste obliegenden, wiewohl nicht Jedem erfüllbaren Aufgaben; — über IBN ZADDIK s. S. 17, A. 5; üb. ABR. IBN ESRA S. 21, A. 5.

²⁾ *Buch d. Ges.*, Verb. 365; *H. Meil.* VIII, 8; *H. Tem.* IV, 13; *Mor.* III, 26; *Sendschr. an Chasdai halevi* (Briefs. 4 b Br. od. Kobez II, 23 b). Vgl. auch ob. S. 89.

³⁾ *H. Lulab* VIII, 15 und VIDAL DE TOLOSA im *Magg. mischn.* das. — Das stimmt dann auch mit BACHJA's Forderung (*Hpfl.* IX, 5 S. 413) überein, dass die Befolgung der positiven Satzungen dem Israeliten zur zweiten Natur werde.

⁴⁾ *Mor.* III, 26: Diejenigen Gebote, deren Nutzen der grossen Menge nicht klar ist, heissen «Satzungen.»

⁵⁾ S. S. 21, A. 7.

gegen die Auseinandersetzung in der *Einleitung zu Abot* einen Widerspruch darin nicht finden, dass M. an einer andern Stelle die auf dem Wege der Selbstbeherrschung errungene vollendete Tugend, in der schliesslich Neigung und Pflicht zur Einheit gelangt sind, nach talmudischen Aussprüchen höher als die ohne schweren Kampf erlangte stellt¹⁾.

Zweites Capitel.

Die Lehre vom höchsten Gut.

Die Lehre vom höchsten Gut hat M. in den uns noch übrigen Abschnitten der *Einleitung zu Abot* sowie in anderen Theilen seiner Schriften behandelt. Wir sind dadurch in den Stand gesetzt, zuerst Begriff und Wesen des höchsten Gutes nach M. festzustellen, sodann die Bedingungen zur Erlangung desselben, ferner die Stufen in dessen Erreichung und endlich die annähernde Verwirklichung des höchsten Gutes oder das glückselige Leben in seinen wesentlichen Zügen nach M. darzulegen.

A. Begriff und Wesen des höchsten Gutes.

Der Begriff des höchsten Gutes wird von M. schon in früheren Stücken seines *Mischnah-Commentars* erörtert. Er leitet denselben in verschiedener Weise ab, je nach dem gegebenen Anlasse und Ausgangspunkte seiner Untersuchung.

I. Die Besprechung einer *Talmud-Stelle*²⁾ in der *Einleitung zum Mischnah-Commentar* führt M. durch folgenden Gedankengang zur Bestimmung des höchsten Gutes.

Schon die älteren Philosophen³⁾ lehren, Alles in der Welt habe

¹⁾ S. oben S. 92 und A. 3 u. 4 daselbst. ²⁾ Oben S. 5, A. 3 angegeben.

³⁾ In ALCHARISI's Uebersetzung: הקדמונים = οἱ παλαιοί, οἱ ἀρχαῖοι. Es scheint damit SOKRATES (bei XENOPHON, *Memor.* I, 4 und IV, 3) vielleicht combinirt mit den Stoikern (s. ZELLER, *Phil. d. Gr.* III², 1 S. 158 nebst A. 2 und 3) bezeichnet zu sein, freilich mit denjenigen Veränderungen, welche diese dem M. indirect zugegangenen Anschauungen auf ihrem Wege angenommen. Dahin gehört der mit Nachdruck ausgesprochene Unterschied zwischen Menschenwerken und Naturdingen, der bei XENOPH. a. a. O. I, 4 nur angedeutet ist; ferner die Einschränkung auf die sublunarisches Welt, während dem SOKRATES auch die Gestirne zum Nutzen

einen Zweck¹⁾. Durchweg erkennbar sei derselbe allerdings nur bei Menschenwerken; bei den Schöpfungen Gottes oder Naturerzeugnissen nur zum Theil²⁾, während ein Rest für den kurzsichtigen Menschen unergründlich bleibe³⁾. Oberster Zweck aller geschaffenen Wesen in der Welt unter dem Monde — aber nur in dieser⁴⁾ — sei der Mensch⁵⁾. Ihm zum Nutzen, zur Nahrung, zum Gebrauche seien dieselben hervor- gebracht worden, da ja selbst die Giftpflanzen äusserlich zur Heilung sich anwenden lassen. Kennen wir daher auch den Nutzen manches Geschöpfes für den Menschen nicht, so sei derselbe nur uns verborgen und werde durch die fortschreitende Erfahrung und Beobachtung, wie vielfach schon geschehen, noch ermittelt werden.

Die Frage nach dem Zweck der Welt unter dem Monde sei also gleichbedeutend mit der andern: Wozu ist der Mensch, der oberste Zweck der niedern Welt, vorhanden? —

Hierauf sei eben von jenen Denkern alter Zeit erklärt worden: Das Dasein des Menschen könne nicht diejenigen Thätigkeiten zum Zwecke haben, die dem Menschen mit anderen Geschöpfen gemeinschaftlich sind, sondern nur die allein, welche ihn eben zum Menschen macht und von all seinen Mitgeschöpfen vortheilhaft unterscheidet⁶⁾. Diese Thätigkeit sei das Denken, das ihn zur Vernunfterkennntniss, zur Erkenntniss der Wahrheit führe⁷⁾. Die höchste Erkenntniss aber, um derentwillen alle andere erstrebt wird, ist die Erkenntniss Gottes in seiner Einheit⁸⁾.

des Menschen vorhanden zu sein scheinen; endlich die Angabe über die Bestimmung des Menschen, worin die Stoiker ihren eignen Weg fortsetzten, auf dem die Bekenner offenbarer Religionen ihnen nicht folgen konnten. — Vgl. oben S. 5, A. 3; S. 6, A. 1.

¹⁾ Hiefür konnte auch ARISTOTELES angeführt werden, z. B. nach *De coelo* I, 4.

²⁾ Vgl. *Mill. higg.*, IX.

³⁾ *Mor.* III, 25 sagt M. ferner: Gottes Wille hat Alles, was seiner Weisheit zufolge möglich war, hervorgebracht; aber seine Weisheit ist uns unergründlich... Seien doch die Menschen unter einander nicht einmal gleicher Meinung über die Nothwendigkeit oder den Nutzen mancher Thätigkeit, wie Schreiben, körperliche Uebungen und dgl.

⁴⁾ S. ob. S. 21, A. 4.

⁵⁾ Vgl. auch oben S. 17.

⁶⁾ Hierzu vgl. auch ARIST. *NE.* I, 6.

⁷⁾ ARIST. *NE.* X, 7.

⁸⁾ Vgl. ob. S. 22 und A. 8 das.

II. Erschien hier die Gotteserkenntniss, das höchste Gut nach M., als oberster Zweck des Menschenlebens und hiermit zugleich der ganzen sublunaren Welt, so wird derselbe Begriff in einer andern *Einleitung* des *Mischnah-Commentar's* ¹⁾ nach einem andern Gesichtspunkte abgeleitet.

Es giebt eine geistige und eine sinnliche Lust. Auch die Engel und Sphären empfinden Lust, aber eben nur eine rein geistige ²⁾. Der irdische Mensch kann dieselbe nicht anders als durch weitgehende Forschungen erfahren und begreifen; er ist sich gemeiniglich nur der sinnlichen Lust bewusst; wie ja auch umgekehrt die sinnliche Lust für rein geistige Wesen und für den vom irdischen Dasein abgelösten Menscheng Geist unerfasslich sein muss ³⁾.

Unendlich höher als die sinnliche steht die geistige Lust ⁴⁾. Das zeige schon das irdische Leben. Worauf seien die grössten Anstrengungen der Menschen gerichtet? — Nicht sowohl auf Speise und Trank als vielmehr auf Ehre, Ansehen, Rache an Feinden. Die stärkste Sinnenlust wird verschmäht, um Schande zu verhüten oder einen guten Ruf zu gewinnen ⁵⁾. Vollends in einer übersinnlichen Welt gilt nur die geistige Lust und sie ist vollendet, unbegreiflich, unbeschreiblich ⁶⁾. Sie besteht in der Erkenntniss Gottes ⁷⁾. Und diese jenseitige Gottes-

¹⁾ *Einl. zu Sanh.* X. — Dasselbe in anderer Fassung in *H. Tesch.* VIII, 1—7.

²⁾ Vgl. *Mor.* II, 4—6. 10. — Die in unserer Hauptstelle (*Einl. zu Sanh.* X) hierbei genannten Philosophen sind wohl ALFARABI (*Princip.* S. 3 f.), IBN SINA (bei SCHARAST-HAARBR. II, 269) und GAZZALI an einer mir nicht mehr genau erinnerlichen Stelle.

³⁾ ARIST. sagt *NE.* X, 5 von Menschen und Thieren: Die Genüsse der der Art nach verschiedenen Wesen sind selbst der Art nach verschieden.

⁴⁾ ARIST. *NE.* X, 5: Die Genüsse, die das Denkvermögen dem Menschen bereitet (αὐτὰ περὶ τὴν διάνοιαν), unterscheiden sich durch ihre Reinheit von den durch die Sinne dargebotenen, wie die der höheren Sinne von denen der niedern. Vgl. das. Schl. über die eigentlichen Menschengenüsse, die eigentliche Menschenlust; X, 7 über «die vollendete Glückseligkeit»; X, 8: ὥςτ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρεῖται τις; *Pol.* VII, 14. 15; VIII, 3; ALFARABI, *Princip.* S. 5 u. 13.

⁵⁾ S. ob. S. 60, A. 4 die Parallele aus GAZZALI.

⁶⁾ Vgl. THEMISTIUS und IBN SINA im Namen des ARISTOTELES bei SCHARAST. II, S. 180 (wogegen SCH. jedoch S. 181 gerechte Zweifel äussert; läugnet doch ARIST. in der That die Unsterblichkeit in *NE.* I, 11 und III, 9) und S. 208 *Haarbr.*; ferner die lauterer Brüder bei DIETERICI, *Anthropol. d. Arab.*, S. 157; — GAZZALI, *Wage*, Anf., S. 6.

⁷⁾ ARIST. *NE.* X, 7 ist in sofern hier anzuführen, als es dort heisst: Der

erkenntniss ist das höchste Gut und der letzte Zweck (הטובה) des menschlichen Daseins. Sie sichert das ewige Leben, da — wie die bedeutendsten Philosophen lehren ¹⁾ — die Seele mit Gott, dem erhabensten Gegenstande ihrer Erkenntniss, eins geworden und demzufolge unvergänglich ist wie Gott selbst ²⁾. Von dieser Seligkeit reden einstimmig die Bibel ³⁾ und die talmudischen Lehrer ⁴⁾.

Dem höchsten Gute, das hiernach zugleich ewiges Leben bedeutet, steht als höchstes Uebel der Untergang der Seele (כרת) gegenüber. Demselben fällt anheim, wer Körperlust vorgezogen, Wahrheit verschmäht und Trug geliebt hat ⁵⁾.

Wenn dennoch ein äusserer Lohn für ein gottesfürchtiges Leben in der h. Schrift verheissen wird, so soll damit nicht der berechtigte Zweck der menschlichen Bestrebungen in Aussicht gestellt werden; Gesundheit, Unterhalt, Friede sind nur die unerlässlichen Bedingungen zu einem tadellosen sittlich-religiösen Leben. Ebenso werden Krankheit, Hunger, Krieg und Bedrängniss zwar als Strafen angedroht, aber nicht allein um ihrer selbst willen, sondern besonders als Hindernisse frommen Lebens. Wer aus Liebe einem Theil der Gebote nachgekommen, sieht für die Folge sich auf demselben Wege gefördert und die Hindernisse beseitigt; wer hingegen verächtlich Gottes Geheisse zu versäumen begonnen, findet dann in deren Erfüllung allenthalben Schwierigkeiten ⁶⁾.

III. Während das so nachgewiesene höchste Gut, die Gotteser-

Geist (νοῦς) ist das Vortrefflichste in uns und die Gegenstände seiner Erkenntniss das Vortrefflichste alles Erkennbaren (was er kurz vorher das Edle und Göttliche genannt hat).

¹⁾ S. ob. S. 51, A. 4; S. 57, A. 1.

²⁾ Dasselbe bezeichnet M. in gleicher Weise als eine Wirkung der Offenbarungslehre in seiner Erklärung zur *Mischnah Sanh.* X, 1: ולפיכך זה החכם המוחזק: Vgl. ob. S. 38, A. 2.

³⁾ Ps. 31, 20; 1 Sam. 25, 29.

⁴⁾ למען ייטב לך לעולם שכולו טוב וגו': *Berach.* 17a; העה"ב אין בו לא אכילה וגו': *Kidd.* 39b; כל הנביאים כולן לא נחנבאו וגו': *Berach.* 34b. In der Erläuterung der erstgenannten Stelle muss es in der hebr. Uebersetzung der *Talmud*-Ausgaben heissen: כמו שהחבאר בפילוסופיא: und später: והיות הוא ר"ל המושכל והיא דבר אחר: wie auch N. hat.

⁵⁾ Vgl. *Zu Ukkazin* III, 12.

⁶⁾ Vgl. *H. Melach.* XII, 4. 5 und oben S. 71, b.

kenntniss, die wahre Glückseligkeit¹⁾ des Menschen nach M. ausmacht, haben Genüsse und Güter anderer Art, als Zweck betrachtet, nur einen scheinbaren Werth. Als Scheingüter (טובות מדומות) erweisen sie sich, wenn sie, wie nicht selten vorkommt, dem Menschen zum Verderben gereichen, wie die Philosophen denn auch von scheinbaren Uebeln (צרות מדומות, רעות מדומות) mit Recht sprechen, da dieselben oft gerade äusseres Wohlbefinden, tugendhaftes Leben und ewige Wohlfahrt (הטובה הנצחית) begründen²⁾. Behalten wir die wahre Glückseligkeit nur stets im Auge, so erklären sich uns manche Lehren in Schrift und Tradition als Ermahnungen zu besonnener Mässigung in Freud und Schmerz³⁾.

IV. Es giebt aber überhaupt kein Gut nach M. und keine Tugend, welche in gleichem Range mit dem Gebiete der Erkenntniss und vollends mit der Gotteserkenntniss steht⁴⁾. Aeltere und neuere Philosophen, sagt M.⁵⁾, haben vier Arten menschlicher Vollkommenheit unterschieden⁶⁾.

1. Vollkommenheit des äussern Besitzes. Dieselbe hat keinen Zusammenhang mit der betheiligten Person selbst, da dieser Besitz ihr rein äusserlich ist und ein von ihr unabhängiges Dasein hat. Der äussere Besitz ist vergänglich und macht den Menschen selbst nicht vollkommener⁷⁾.

2. Vollkommenheit des Körpers, z. B. ein äusserst masshaltendes Temperament, proportionirte und kräftige Glieder. Auch diese Art von Tüchtigkeit darf nicht zum Lebenszweck gemacht werden; denn sie kommt nicht dem Menschen als solchen zu, wird bei manchen

¹⁾ אִמְעָאֲרָה אַחֲקִיָּה Tibb.: הַהֲצִלָּחָה הָאִמְתִּית (Perak. V; Mor. III, 23 und sonst) ist die Uebersetzung der Aristotelischen εὐδαιμονία oder nach NE. X, 7 τέλεια εὐδαιμονία.

²⁾ Sendschreiben an Sultan Almalik in Ker. chem. III, S. 23.

³⁾ Zu Mischmah Berach. IX, 5 Anf. ⁴⁾ Vgl. oben S. 39.

⁵⁾ Mor. III, 54.

⁶⁾ ARIST. NE. I, 8 und Pol. VII, 1 unterscheidet nur dreierlei Güter; allein NE. X, 7 und 8 erklärt er die theoretische Thätigkeit für glückseliger als die Ausübung ethischer Tugenden. Das gab wohl Späteren den Anlass, die «Seelengüter» (τὰ περὶ ψυχῆν, τὰ ἐν τῇ ψυχῇ ἀγαθὰ) des A. in praktische und theoretische zu theilen, so dass sich ihnen vier Arten von Vollkommenheiten (ἀρεταί) ergaben.

⁷⁾ Vgl. IBN GEBIROL im Mibchar happen. §. 43, S. 49 ed. Philippowski: בְּנֵי חַשׁוּבִים und BACHJA Hpfl. IV, 5 S. 243.

Thieren immer noch in höherem Grade gefunden und schafft nicht einmal einen erheblichen materiellen Nutzen.

3. Ethische Vollkommenheit, schon mehr zum Wesen des Menschen gehörig. Die meisten biblischen Gesetze sind der Erzielung derselben gewidmet. Aber auch sie ist nicht Zweck, sondern soll nur zur Vorbereitung für eine höhere Vollkommenheit dienen. Alles Ethische ist nur in der Gesellschaft möglich, gereicht also nur Anderen zum Nutzen und setzt den Einzelnen zum Mittel herab.

4. Die geistige Vollkommenheit ist allein die wahrhaft menschliche. Sie besteht im Besitze der dianoëtischen Tugenden, d. h. im Begreifen der Gegenstände der Vernunftkenntniss, durch welche uns die Wahrheiten der Metaphysik vermittelt werden. Diese Vollkommenheit ist der Endzweck des menschlichen Lebens¹⁾; sie er-

¹⁾ Ebenso *Mor.* I, 34, Grund 4; 39 Schl.; III, 12. 27. — Hierin weicht M. von ARIST. ab, der die theoretische Thätigkeit zwar ebenfalls der praktischen vorzieht (S. 100, A. 6), darum aber doch das ganze Gebiet des πρακτὸν ἀγαθόν zur Glückseligkeit rechnet und so die ethischen Tugenden nicht ganz als Mittel und Vorstufen für die dianoëtischen betrachtet (*NE.* X, 7. 8; vgl. I, 11. 13). M. folgt hier ALFARABI (*Princip.* S. 5. 13. 42 f.), IBN SINA (s. SCHAHRAST. II, 278 *Haarbr.*) und GAZZALI (*M. Zed.* S. 45. 47. 110). — Ueber den neuplatonischen Charakter dieser die πραξις herabdrückenden Lehre s. JOEL, *Religionsphilosophie des R. Mose b. Maimon*, S. 22 f.

Biblisch kann man diese Ansicht nicht nennen. Was *Mor.* III, 32 g. E. als Beweis aus der Bibel angeführt wird, ist nicht stichhaltig, weil die dort angeführten Stellen, die Opfer betreffend, anders zu verstehen sind; s. M. SACHS in *Ker. chem.* VII, S. 136 ff. Nicht einmal der schon von ARIST. gelehrte Vorzug der theoretischen Weisheit vor der praktischen lässt sich aus der Bibel nachweisen. Auf alle vorangehenden Fragen nach der Weisheit erfolgt die Antwort *Jj.* 28, 28: Für den Menschen gebe es nur Eine erreichbare Weisheit, und das sei die praktische. Ebenso erklärt AGUR (*Spr.* 30, 2—6), in den üblichen Fragen über den Ursprung der Dinge nicht Bescheid zu wissen und dergleichen einem Jeden als vermessene menschliche Zuthat zu der durch Offenbarung erlangten geläuterten Erkenntniss widerrathen zu müssen. Diese theoretische Weisheit also verwirft er, giebt aber selbst Lehren praktischer Weisheit (V. 7 ff.). — So ist auch *Spr.*, Cap. 8 die praktische Weisheit, die mahnend an die Menschen sich wendet (V. 1—21), mit der theoretischen Weisheit, die Gottes Eigenthum ist und sich in der geschaffenen Welt kundgiebt (V. 22—30), im Kreise der Menschen aber sich höchstens zur Bereitung eines geistigen Genusses herbeilässt (V. 31), zusammengestellt und zum Schlusse die Aufforderung zur Sittlichkeit (מוסר) ausgesprochen (V. 32—36). — Das Buch *Kohélet* ist schon vermöge der in ihm herrschenden Skepsis der theoretischen Forschung mit der Erwartung eines Erfolges abhold. Vergebens ist nach demselben alle Mühe,

hebt den Menschen zur höchsten Stufe, verbleibt ihm selbst und verschafft ihm ewige Fortdauer.

Das besagen denn auch, schliesst M. diese Auseinandersetzung, die Worte des Propheten (*Jer.* 9, 23), wenn er weder die praktische Lebensweisheit (die sittlichen Tugenden) noch die Körperstärke, noch den Reichthum (äussern Besitz), sondern nur die Gotteserkenntniss rühmenswerth am Menschen nennt, und zwar diejenige, welche zugleich Gottes Gnade, Gerechtigkeit und Billigkeit in dem Walten seiner Vor-
sorgung erfasst, hierdurch das Streben nach Gottähnlichkeit ¹⁾ erweckt und so den Menschen erst zu wahrer sittlicher Vollendung führt ²⁾.

durch denkende Betrachtung (חכמה) das Leben zu begreifen (*Koh.* 1, 13—18). Freilich erscheint ihm auch die praktische Lebensweisheit, wie sehr sie auch die Thorheit überrage, als eitel und nichtig hinsichtlich der von ihr erwarteten Glückseligkeit (2, 12—16); aber nach allem Klügeln, nach der Verwerfung der verschiedenen Richtungen, die das Streben nach Glückseligkeit unter den Menschen im Laufe der Zeit eingeschlagen, schliesst das Buch (12, 13 ff.) mit der bekannten Mahnung zu praktischer Bewährung der Gottesfurcht als der eigentlichen Aufgabe des Menschen.

Auch in manchen älteren nachbiblischen Schriften der jüdischen Literatur wird von der metaphysischen Speculation eigentlich abgemahnt; so in der im *Talmud* (*Chagigah* 13a) citirten Stelle *Sirach* III, 21—22: 'במופלא ממך אל חדרש וגו' — In der *Mischn.* *Chagigah* II, 1; 'אין דורשין בעריות בשלשה וגו' sowie in der *Boraita* *Chag.* 14b: 'ארבעה נכנסו לפרדס וגו' wird die Speculation nur wenigen Auserwählten zugestanden. Wie sich M. durch seine Deutung mit diesen talmudischen Stellen auseinandergesetzt hat, zeigen sein *Commentar* zu *Chag.* II, 1 und *Mor.* 1, 32 (Etwas anders legt sich die Stellen zurecht SAADIA in *Em.*, *Einl.* S. 11 ed. Berlin, unpaginirt). — Selbst die R. AKIBA (*Kidd.* 40b) folgende Regel des M.: החלמוד קודם למעשה (*H. T. Tor.* I, 3; III, 3) kann für den Vorzug der θεωρία vor der πράξις nicht angeführt werden, weil sie nicht von metaphysischer Speculation, sondern von der Kenntniss der jüdischen Religionsquellen handelt, welche allerdings die erwünschte Praxis erst lehrt und möglich macht, — was auch aus der Begründung das.: שהחלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד deutlich hervorgeht. Diese Unterscheidung zwischen dem Wissen religiös überlieferten Stoffes und der durch Forschen und Denken ermittelten Wissenschaft oder Philosophie lehrt M. selbst öfters (z. B. *Jes. hat.* IV, 13; *Mor.* III, 28 und an den S. 103, A. 1. 2. 6 angeführten Stellen), wiewohl M. selbst jene Regel des R. AKIBA an der (oben S. 96, I) besprochenen Stelle seiner *Einl. zum Mischn.-Comm.* auf jede Art von Wissen anwenden zu wollen scheint. — Uebrigens muss M. in *Bab. kam.* 17a der Lesart der *Scheëltot* zu לך לך gefolgt sein (s. *Tosaf.* והאמר מר zu *B. kam.* das).

¹⁾ Oben S. 82 und A. 3 daselbst.

²⁾ Vgl. die schöne Stelle in *H. Tefillin* VI, 13! Es ist dort eine im Sinne des M. gegebene Umdeutung und Umschreibung von *Menach.* 33b: ... רבא אמר רבנן אמרו ... ר' חנינא מסורה אמר ...

V. Diese hier als höchstes Gut bezeichnete Gotteserkenntniss ist jedoch nach M. nicht zu verwechseln mit dem unvermittelten, lediglich aus den Religionsquellen geschöpften Gottesglauben. Die bei der Menge vorhandene Ueberlieferung von aussen ergreife nicht den ganzen Menschen, beherrsche nicht seine ganze Lebensanschauung und schütze ihn nicht vor der Verwechselung scheinbarer Güter mit wirklichen¹⁾. Zwar ist dieser auf die Autorität der Offenbarung zurückgehende Glaube wegen der Mehrzahl der Menschen unentbehrlich, da dieselben zu einem positiven und festen Ergebnisse metaphysischer Speculation selbst im Falle der Befähigung und Bemühung, mit Ausnahme Weniger, nicht gelangen würden, bevor der Tod sie ereilt²⁾. Darum ist für Jeden aus dem Volke ein Schatz von Wahrheiten in den Offenbarungsschriften niedergelegt und durch verschiedene, die religiöse Handlungsweise regelnde Gesetze für deren Erhaltung gesorgt worden³⁾. Allein diese das geistige Wohl Israels bezweckenden Lehren — wie von Gottes Dasein, Einheit, Allwissenheit, Allmacht, Willen, Ewigkeit — werden nur als Resultate mitgetheilt, während eine genaue und deutliche Erkenntniss dieser Begriffe nur auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung erreichbar ist. Und diese Forschung wird im Gesetze gefordert; denn sie ist mit einbegriffen in dem wiederholentlich (5. Mos. 11, 13. 22; 19, 9; 30, 6. 16. 20) und nachdrücklich (Das. 6, 5) ausgesprochenen Gebote der Liebe zu Gott, welche ja auf Erkenntniss des Weltganzen beruhen muss⁴⁾. Jedenfalls ist, der bildlichen Ausdrucksweise der h. Schrift gegenüber, ein Minimum der Aufklärung über die Geistigkeit, Unvergleichlichkeit und Unerregbarkeit Gottes, selbst der unreifen Jugend und der ungebildeten Menge nicht zu erlassen⁵⁾. Die wahre Glückseligkeit aber besteht in der Gotteserkenntniss, die auf dem Wege selbständigen Denkens gewonnen worden ist⁶⁾, so dass das Anfangs nur äusserlich Ueberlieferte auf dem Wege des Beweises zum geistigen

¹⁾ Mor. III, 23. Geistreich wird das. die Stelle *Ijob* 42, 5. 6 in diesem Sinne gedeutet.

²⁾ Mor. I, 34, Grund 3. Vgl. *Jes. hat.* IV, 13. Dasselbe sagt schon SAADIA in *Em., Einl.* S. 12 ed. Berlin: 'ועל הדרך הזה וגו'' und ähnlich BACHJA *Hpfl.* III, 1 S. 134.

³⁾ Mor. II, 31; III, 29. 35 über die zweite Klasse der Gesetze.

⁴⁾ S. oben S. 21, A. 6.

⁵⁾ Mor. I, 35.

⁶⁾ Das. III, 23.

S. 143-144

Ibn Esra

Eigenthum und zugleich zu einer sichern Grundlage für die genaue Feststellung des sittlichen Lebenswandels wird¹⁾).

Doch das sittliche Leben ist nach M. nicht nur in seiner durchaus bewussten Vollendung Blüthe und Frucht der festbegründeten Gotteserkenntniss, sondern früher in seiner mehr auf Natur und Gewöhnung als auf eignen Grundsätzen beruhenden Form eine der Bedingungen, an die alle zu höherer Wahrheit führende Forschung geknüpft ist und deren nähere Angabe uns nunmehr obliegt.

B. Bedingungen zur Erlangung des höchsten Gutes.

I. Schon in der oben²⁾ angeführten Stelle der *Einleitung zum Mischnah-Commentar* erklärt M., die Wahrheiten der Vernunft lassen sich nur erkennen, wenn die sinnlichen Genüsse eingeschränkt werden und die Vernunft die Herrschaft über den Körper erlangt habe³⁾; die Seele gehe durch die Sorge für den Körper, der Körper durch die Sorge für die Seele zu Grunde⁴⁾. Der Mensch, der sich der Lust hingebe⁵⁾, sinke zum Thiere herab und verliere das göttliche Vermögen vernünftigen Denkens. Der Mensch müsse, um als Zweck der sublunaren Welt angesehen werden zu können, zugleich weise und gut, also theoretisch und praktisch vollkommen sein. Dies lehrten die Propheten Israels⁶⁾ ebenso wie die Philosophen unter den Völkern⁷⁾. Der berühmte Philosoph sage deshalb: Gott verlange von uns, «erkennend tugendhaft» zu sein, da der Wissende kein wahrhaft Wissender sei, wenn er unsittlich lebe⁸⁾, und wiederum der Tugendhafte,

¹⁾ *Mor. Einl.* und III, 54; vgl. auch ob. S. 53, A. 3. — Ueber JEH. HALEVI's ganz abweichende Ansicht s. ob. S. 19 und A. 2. 3 daselbst.

²⁾ S. 96 f.

³⁾ אבל עם ציור המושכלות יתחייב להרחיק רוב התענוגים הגופניים Vgl. *Mor.* I, 5.

⁴⁾ שחרבן הנפש בחיקון הגוף וחיקון הנפש בחרבן הגוף. Diese Uebertreibung gehört zu den neuplatonischen Zügen in der peripatetischen Philosophie der Araber. S. JOËL, *Die Religionsphilosophie d. Mos. b. Maimon*, S. 22 f. und vgl. oben S. 101, A. 1.

⁵⁾ ומעביר שכלו להאוותיו ist nach dem Original bei POCOCKE in ALCHARISI's Uebers. zu lesen. — Gleich darauf sind ebendas. die Worte: ופי' ים היולי תהו: ein späterer unpassender Zusatz.

⁶⁾ *Jer.* 8, 8 wird als Beispiel später angeführt.

⁷⁾ Z. B. ARIST., *NE.* I, 6; GAZZALI, *Wage Anf.*, S. 6. 5.14

⁸⁾ *NE.* VII, 11 sagt ARIST.: Es könne nicht der Mensch einsichtig (φρόνιμος) und doch zugleich ohne Selbstbeherrschung (ἀκρατής) sein. A. habe ja bereits

dem es an Erkenntniss gebricht, zwar dem unsittlichen Denker vorzuziehen, aber doch nicht vollkommen sei, weil sein Thun in Ermangelung richtiger Erkenntniss nicht die erwünschte Festigkeit und richtige Art besitze¹⁾.

Es stimmen die Philosophen, sagt M. an einer andern Stelle²⁾, darin überein, dass die durch Gewöhnung zum festen Besitz gewordenen Tugenden, zum Studium der Wissenschaft mitgebracht, die Freude und Liebe zu derselben sowie den Eifer zu weiterem Fortschreiten erhöhen, da die wahre Wissenschaft ja eben zu allem Guten, das der Tugendhafte zu üben gewohnt ist, ihn anregt; dass hingegen der Mensch durch böse Eigenschaften seines Charakters von der Wissenschaft, die ihn seiner Gewohnheit widersprechend leiten will, abgelenkt wird, so dass er sie lästig findet und vernachlässigt. — Begierden und Genüsse, Heftigkeit und Zorn, sagt M. anderswo³⁾, machen nothwendiger Weise partiell, da diejenige Theorie blindlings bevorzugt wird, die den eignen Neigungen günstig ist. — Hiermit stimmt denn auch die halachische Bestimmung überein, nur würdige Schüler in der Gotteslehre zu unterweisen⁴⁾. — Eine Geringsachtung der sittlichen Führung darf also nach allem bisher angeführten dem M. nicht zum Vorwurfe gemacht werden⁵⁾.

II. Da nun aber gerade das irdische Leben mit seinen sinnlichen Versuchungen und Bedürfnissen von dem Menschen zu seiner Vervollkommnung und zur Bereicherung seines Geistes genutzt werden muss, weil eine weitere Steigerung im Jenseits nach M. nicht mehr möglich

nachgewiesen, dass der Einsichtige immer auch in sittlicher Beziehung vortrefflich sei (*ἀμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἥθος δέδεικται ὧν*); auch im Begriffe des Einsichtigen sei Wissen und Handlungsweise zugleich bezeichnet. — Die religiöse Färbung dieses Ausspruches bei M. und die Verwechselung des theoretisch-praktischen Aristotelischen *φρόνιμος* mit dem theoretischen *σοφός*, den M. hier im Auge hat, ist wohl der Vermittelung der arabischen Peripatetiker zuzuschreiben.

¹⁾ M. führt als Beleg *Abot* II, 5 an. Vgl. ob. S. 53, A. 3 und S. 104 oben.

²⁾ Zu *Abot* III, 9. — Unter den hier erwähnten «Philosophen» können ARIST. (nach *NE.* X, 10) und IBN SINA (nach *SCHÄHR.* II, S. 280 *H.*) verstanden werden.

³⁾ *Mor.* II, 23.

⁴⁾ *H. T. tor.* IV, 1 nach R. GAMLIEL in *Berach.* 28a und nach RAB in *Chull.* 133a, wiewohl an erstgenannter Stelle Widerspruch erhoben wird.

⁵⁾ Wie S. D. LUZZATTO in *Ker. chem.* III, 69 gethan hat. Ihm sind übrigens bereits S. L. RAPPOPORT und H. CHAJES entgegengetreten.

ist¹⁾: so ist es nothwendig, das Leben so einzurichten, dass das höchste Gut auch sicher erreicht werde. Dazu giebt nun M. wiederum in der *Einleitung zu Abot*²⁾ die erforderlichen Weisungen.

Es giebt Einen Zweck, beginnt er, auf den alle Thätigkeit des Menschen und alle seine Lebensgenüsse gerichtet sein müssen; es ist die Erkenntniss Gottes³⁾. Nur der wissenschaftlich gebildete, mit den Tugenden der Sittlichkeit und des Erkenntnissgebietes ausgestattete Mensch kann Gott wahrhaft erkennen. Jene also zu erwerben, ist Aufgabe und Zweck des menschlichen Lebens und kann nur gelingen, wenn aller Lebensgenuss die Gesundheit und Tüchtigkeit des Körpers zum Dienste für den Geist, aller Erwerb die Mittel zum Unterhalt für den Einzelnen und seine Angehörigen, der eheliche Verkehr die Gesundheit des Körpers und die Erhaltung des Geschlechts — wiederum zu edlen Aufgaben und also indirect zur Ehre Gottes im Auge hat und behält⁴⁾.

Näher gehören zur Lösung dieser Aufgabe zwei Bedingungen, deren zweite die erste, als die geringere, voraussetzt.

1. Lust und Unlust dürfen hinsichtlich der Erhaltungsmittel des Körpers nicht maszgebend sein. Nicht das Angenehme, sondern das Nützliche soll die Wahl bestimmen. Nur in Einem Falle darf das Angenehme gewählt werden, wenn es nämlich einem Heilmittel gleich wirken soll, wenn es z. B. als Reizmittel bei geschwächtem Appetit erforderlich ist; als Heilmittel können aber auch andere Genüsse angesehen und angewendet werden, wie Gesang, Musik, Lustwandeln in Gärten, schöne Bauten, schöne Bilder, wenn Jemand zur Melancholie neigt und der Aufheiterung bedarf. — Ebenso soll der Erwerb nicht der Besitzeslust dienen, sondern dem Nutzen, den das Eigenthum gewährt für die Beschaffung werthvoller Mittel zur

¹⁾ Zu *Abot* IV, 17.

²⁾ Der fünfte Abschnitt, an den das Folgende im Wesentlichen sich anschliesst, hat die Ueberschrift: «Ueber die Richtung der Seelenvermögen auf ein einziges Ziel». Ueber BACHJA's vermuthlichen Einfluss s. ob. S. 15. A. 2.

³⁾ In demselben Sinne sagte schon IBN DAUD (*Em. ram.* III, S. 98): Zweck der praktischen Philosophie ist die Glückseligkeit. Vgl. auch ob. S. 22.

⁴⁾ Vgl. *Eud. Eth.* VIII, 3 (VII, 15): ἥτις οὐν ἀρεαίς καὶ κτῆσις κ. τ. λ. in bemerkenswerther Abweichung von ARIST., *NE.* X, 7.

Kräftigung der Sinne wie zur Erhaltung und Verlängerung des Lebens. Und ebenso der Geschlechtsverkehr; er ist zu ernsten Zwecken, zur Erleichterung des vollsaftigen Körpers und zur Beschaffung einer Nachkommenschaft, nicht aber zur Befriedigung der Sinnenlust bestimmt¹⁾.

Dieser Forderung müssen wir schon in unserer Eigenschaft als Menschen genügen. Das Thier folgt blindlings seinem Triebe, und so erniedrigt sich der Mensch zum Thiere, wenn er Nahrung, Erwerb, Geschlechtsleben um des damit verbundenen Vergnügens willen erstrebt oder Zeit und Gegenstand nach der damit verbundenen Lust wählt²⁾. Wer Mensch zu heissen wirklich verdient, der vermeidet beispielsweise leckere Nahrung, die ihm schaden kann, und nimmt selbst die nicht wohlschmeckende, wenn sie ihm nützlich ist. In dieser Hinsicht ist die Heilkunde eine Lehrerin sittlichen Lebens³⁾ und führt mittelbar zur wahren Glückseligkeit, zur Gotteserkenntnis. Darum ist die Heilkunde auch nicht den gemeinen Kunstfertigkeiten gleichzusetzen, sondern ist eine edle Kunst, deren Studium den vorzüglichsten religiösen Uebungen beigezählt werden kann.

2. Aber der Gesichtspunkt der Nützlichkeit allein genügt noch nicht; denn nicht als Mensch schlechthin, sondern als tugendhafter Mensch soll Jeder sich bewähren. Es genügt also nicht, die leibliche Gesundheit als Zweck der Nahrung, fleissige und helfende Kinder als Zweck des ehelichen Lebens anzusehen und zu behandeln, da das

¹⁾ Dasselbe in *Deot* III, 2 und *Mor.* III, 8. Bei dem die Lust — PLATO und AA. gegenüber — in Schutz nehmenden ARISTOTELES (*NE.* X, 2 ff.) finden sich nur Anklänge und mildere Aeusserungen in diesem Sinne, z. B. *NE.* II, 9: ἐν παντί δὲ μάλιστα κ. τ. λ. Die bei M. sich zeigende neuplatonische Abneigung gegen alle Lust als solche spricht z. B. PORPHYRIUS, der Schüler PLOTIN's mit Entschiedenheit aus, wenn er verlangt, dass wir uns schlechthin keine anderen Genüsse erlauben als diejenigen, die zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit nothwendig sind (s. ZELLER, *Phil. d. Gr.* III², 2 S. 596). Unter gleichem Einflusse steht die jüdische Ethik des Mittelalters überhaupt, wie die Beispiele SAADIA's (*Em.* X, 3 fol. 90 ff. ed. Berl.) und BACHJA's (*Hpfl.* IX, 5 S. 414) zeigen.

²⁾ Was ARIST. (*NE.* X, 5 Schl.) von den «schimpflichen Genüssen» sagt, wird hier verschärft und auf alle Lust ausgedehnt.

³⁾ Vgl. IBN DAUD, *Em. ram.* II, *Einl.* — M. hat übrigens mit dieser seiner Ansicht Ernst gemacht, indem er dem ethischen Abschnitte *Deot* seines die religiöse Praxis umfassenden *Mischneh torah* eine Diätetik (*Deot* IV) einverleibte und so zugleich jede die Gesundheit und Kraft schädigende Askese ausschloss.

Streben nach dem Nützlichen im Grunde ebenfalls nur einer Lust, nämlich einer Lust an der Gesundheit des Körpers u. s. w. dient. Der Mensch muss vielmehr die leibliche Gesundheit und die Verlängerung des Lebens nur als Mittel für sein Seelenleben betrachten, um die ethischen und dianoëtischen Tugenden sich aneignen zu können¹⁾, und so sein ganzes sinnliches und geistiges Leben dem höchsten Zwecke alles Menschendaseins gemäss einrichten.

Das Studium der zur höchsten Erkenntniss direct führenden Wissenschaft ist natürlich ausser aller Frage; aber auch die ferner liegenden Disciplinen der Mathematik und Mechanik stehen, als vorbereitende Studien und als Uebungen in der wissenschaftlichen Beweisführung, im Zusammenhange mit der angegebenen höchsten Aufgabe²⁾.

Ebenso sollen die Worte³⁾ des Menschen nur dazu dienen, seiner Seele oder seinem Leibe Nutzen zu schaffen oder Schaden abzuwehren, oder ihr Gegenstand muss eine Wissenschaft oder eine Tugend, oder auch das Lob einer Tugend und eines Tugendhaften sowie der Tadel eines Lasters und eines Lasterhaften sein. Denn auch der Tadel ist verdienstlich, wenn er vor bösem Beispiel zu warnen bestimmt ist, wie die heilige Schrift selbst bei verschiedenen Gelegenheiten zeigt⁴⁾.

¹⁾ Vgl. GAZZALI, *M. Zed.* S. 97 f. u. S. 137.

²⁾ Vgl. IBN DAUD, *E. r.* II, *Einl.* — Bestimmter wird *Mor.* III, 28 die Erforschung des Naturganzen (Physik im Aristotel. Sinne) als unerlässlich für die Erkenntniss der metaphysischen Wahrheiten, Mathematik und Logik (das. I, 34, Grund 3; II, 23; III, 51) aber als vorbereitende Studien bezeichnet. Ueber die Namen חכמה המוסר und חכמה השמוש für die vorbereitenden Studien s. KAUFMANN, *Theol. d. Bachja* S. 25 Anm. — Die das. angeführten Worte aus MOKAMMEZ: המאמצה דעות בני אדם scheinen mir auf die Logik sich zu beziehen (vgl. חכמה המוסר והשכל das.) oder auch auf die Uebung in der wissenschaftlichen Beweisführung, welche M. in *Perak.* V der Mathematik zuschreibt. Dass דעות erst von M. entschieden im ethischen Sinne gebraucht worden ist und dies nicht einmal viel Nachahmung gefunden, ist ob. S. 32, A. 1 gezeigt worden. — Das bei M. hier (in *Perak.* V) vorkommende כחאב למכרוטאח, Tibb.: ספר החרוטים ist das ehemals berühmte Buch «über die Kegelschnitte» des unter Arabern durch Uebersetzung bekannt gewordenen APOLLONIUS VON PERGA; s. WOLFF, *Moses b. Maimuns Acht Capitel*, S. 91.

³⁾ Tibbon nach Cod. 73 und dem Arab.: וכן בדברי האדם, nicht בדרכי.

⁴⁾ M. deutet auf 1. Mos. 13, 13 u. 3. Mos. 18, 3. — Vgl. übrigens BACHJA's *Hpfl.* IX, 5 S. 415. — M. handelt bestimmter über Reden und Schweigen in *Deot* II, 4, 5 u. sonst.

Wer also die wahre Erkenntniss Gottes als höchsten Zweck seines Lebens ins Auge fasst, der wird, sagt M., in Thaten und Worten viel ersparen und auf glänzenden Aufwand keinen Werth legen, es sei denn, dass derselbe seinem Geiste zur Erholung und Kräftigung diene; denn in diesem Falle freilich ist auch die Pracht der Wohnungen und Gewänder, die scherzende und zerstreuende Unterhaltung und alles Aehnliche unverwerflich, ja empfehlenswerth¹⁾.

Wer es dahin gebracht hat, Kleines und Grosses in seinem Leben auf den Einen höhern Zweck der Tugendhaftigkeit und Gotteserkenntniss zu beziehen und danach einzurichten²⁾, steht fast auf der Stufe eines Propheten³⁾.

Die Mahnungen der Schrift⁴⁾ und der Weisen⁵⁾ und namentlich die wunderbar kurzgefasste und inhaltvolle Lehre: «Alle deine Handlungen seien Gott geweiht»⁶⁾, deuten einstimmig auf diese volle Hingebung und Lebensweihe für den Einen beseligenden Zweck des Menschenlebens: Gott in Wahrheit zu erkennen⁷⁾. — —

Da aber nicht alle Menschen die Neigung, die Fähigkeit und die Kraft besitzen, dieses Ziel zu erfassen und zu verfolgen, so giebt es viele Abstufungen in dieser Hinsicht, welche nun näher zu bezeichnen sind.

¹⁾ Die Unbefangenheit seiner ärztlichen Erfahrung schützt hier M. vor übertreibenden Folgerungen aus seinen eignen ethischen Lehren. Vgl. *Mor.* III, 25 über Turnen, Ballspiel, Ringen, Faustkampf u. dgl.; ferner das medicinische *Send-schreiben an Sultan Almalik*, *Ker. chem.* III S. 18 oben. — Bei Tibbon muss es übrigens nach Cod. 73 u. dem Original heissen: או לעשות רקום זהב כבגדיו, האלהים! אם לא יכוין בזה וגו'. Das Wort הנאים in den Ausgg. sollte nur eine Verbesserung sein für האלים in dem unverstandenen, aber dem Arabischen nachgebildeten האלהים (= אלהם אלא), das Tibbon auch *Mor.* II, 22: האלהים gebraucht. Vgl. IBN DAUD, *Em. ram.* II, 3 S. 53: האלים אם לא מצד שדומה רבוי.

²⁾ Vgl. BACHJA's *Hpfl.* IX, 5 S. 414 unten.

³⁾ Tibbon nach Cod. 73, *Ar. B.* u. dem Arab.: איני אומר שהוא למטה מן הנביאים. Zur Sache s. S. 112 ff.

⁴⁾ 5. *Mos.* 6, 5; dazu vgl. *Mor.* I, 39 Schl.

⁵⁾ אפילו לדבר עברה (*Spr.* 3, 6) mit der Auslegung: בכל דרכיך דעהו (*Berach.* 63a). Zur Auffassung dieser Auslegung bei M. s. dessen *Comment.* zu *Berach.* IX, 5: u. zu *Abot* V, 20.

⁶⁾ *Abot* II, 12. —

⁷⁾ Kurz ist diese ganze (unter 2 gegebene) Erörterung zusammengefasst in *Deot* III, 3.

C. Stufen in der Erlangung des höchsten Gutes.

Die Stufenleiter religiöser und geistiger Entwicklung unter den Menschen von dem Zustande völliger Rohheit und Abwendigkeit bis zum höchsten Gipfel wahrer Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft sucht M. am Schlusse des *Moreh*¹⁾ durch ein Gleichnis anschaulich darzustellen.

In der Residenzstadt eines Königreichs erhebt sich ein Palast; darin thronet schwer zugänglich der Beherrscher des Landes. Am weitesten ab von ihm weilt die ländliche Bevölkerung. Aber auch in den Strassen der Stadt kehrt ein Theil der geschäftig sich bewegenden Menge dem Palaste den Rücken, da ein entgegengesetzter Weg sie zu ihrem Ziele führt. Andere hätten wohl den Wunsch, in den Palast zu gelangen und vor ihren König zu treten; aber sie sind noch so weit entfernt, dass sie die einschliessenden Mauern des Palastes nicht einmal erblicken können. Wiederum Andere sind schon dem Palaste nahe gekommen; aber noch gehen sie rings herum, um die Eingangspforte ausfindig zu machen. Doch Einige sind schon durch die Pforte gelangt und haben noch den Weg durch den Vorhof zurückzulegen. Näher ans Ziel sind wiederum Andere gekommen, die in den innern Hof getreten und somit bereits in demselben Hause mit dem Könige verweilen, aber noch immer weiterer Schritte bedürfen, um vor den König zu treten und dann ihn aus weiter Entfernung oder in der Nähe zu sehen oder auch sein Wort zu vernehmen oder sogar mit ihm redend zu verkehren. — M. macht nun von dem Gleichnisse folgende Anwendung.

I. Den auswärtigen Unterthanen, sagt er, sind vergleichbar die heidnischen Türkenstämme (der damaligen Zeit) im äussersten Norden und die Neger im Süden²⁾, sowie diejenigen, welche inmitten der gesitteten Gesellschaft ihnen ähnlich sind. Sie haben die Stufe

¹⁾ III, 51.

²⁾ Vgl. *Mor.* III, 29, wo für den Süden die Hindu's genannt sind. — PLATO (*Rep.* IV, 435 E) erwähnt die nördlichen Barbaren als einen lediglich mit Muth begabten Menschenschlag. Ebenso spricht ARIST. (*Pol.* VII, 7) für seine Zeit «den Völkern in den kalten Regionen und in Europa» Muth zu, es fehle ihnen aber dafür an Denkkraft und Kunst. GAZZALI (*M. Zed.* S. 151) sagt, von den Menschen ständen den Thieren am nächsten die arabischen Beduinen und die Türken, die wild auf Bergen, in Wäldern und Wüsten hausen und der menschlichen Gesittung fern bleiben.

des Menschen nicht erreicht, sondern stehen zwischen Menschen und Affen in der Mitte.

II. Den Einwohnern der Residenz, die dem Palaste des Königs den Rücken kehren, sind die Irrlehrer und deren Anhang zu vergleichen. Sie haben zwar eine Meinung und denken, aber in irriger Weise; und so entfernen sie sich immer mehr von Gott, je weiter sie auf ihrer Bahn fortschreiten. Sie sind schlimmer als die Erstgenannten; denn sie drohen Anderen durch ihre Verführung Gefahr.

III. Der Haufe der Unwissenden, die nur der religiösen Praxis obliegen, «möchten wohl Eintritt beim Könige erlangen, aber ihr Auge reicht nicht einmal bis an den Palast.»

IV. «Bis an den Palast kommen und denselben umkreisen» die Ueberlieferungsgläubigen, die die Wahrheit nur aus Mittheilungen kennen, und ihr eignes Nachdenken nur der Erörterung der praktisch-religiösen Vorschriften zuwenden, nicht aber der Erforschung der religiösen Grundlehren oder der Bekräftigung irgend eines Glaubenssatzes durch philosophische Speculation¹⁾. — Auf gleicher Stufe stehen die Jünger der Wissenschaft, so lange sie in den vorbereitenden Studien der Mathematik und Logik noch stehen²⁾.

V. Diejenigen, welche ihr Nachdenken schon auf die Grundwahrheiten der Religion richten sowie die Studirenden, die bereits mit der Wissenschaft der Natur sich befassen, sind «in das Vorgemach des Palastes getreten,» wo freilich noch die verschiedensten Abstufungen in den dort erscheinenden Personen sich darstellen.

VI. Erst wer in die Metaphysik eingeführt, sich von deren Gegenständen volle oder annähernde Gewissheit nach Maszgabe der menschlichen Fassungskraft verschafft hat, der ist gleichsam in das Innere des Palastes eingeführt worden. Er ist in den innern Hof getreten, ist an den Ort gelangt, wo sein König weilt. Auf dieser Stufe stehen die Weisen³⁾. — Mit ihr beginnt erst, wie wir bereits

¹⁾ Gegen diese Stellung der Ueberlieferungsgläubigen und Gesetzesforscher erhoben FALAQUERA (*Mor. ham.*, 132) und viele Andere (s. SCHEMTOB z. St.) Widerspruch. ²⁾ Vgl. ob. S. 108, A. 2.

³⁾ Vgl. die drei Stufen ALFARABI's bei FAL., *Mor. ham.* S. 132.

Alfarabi

aus M. ersehen haben¹⁾, die wirkliche Theilnahme an der wahren Gotteserkenntniss oder am höchsten Gut. — Jedoch, sagt M. an unserer Stelle weiter, giebt es unter den auf dieser Stufe Angelangten noch verschiedene Grade der Vollkommenheit.

VII. Diejenigen nämlich, welche nach ihrer Ausbildung in der Metaphysik ihr Denken von anderen Dingen abwenden und allein auf Gott richten, indem sie die Dinge der Welt unter religiösem Gesichtspunkte betrachten, so dass sie in allen ein Zeugniss für Gottes Walten sehen, — sie sind in das Gemach gelangt, wo der König thront²⁾. Das ist die Stufe der Propheten³⁾. Und noch unter diesen giebt es verschiedene Grade.

1. Wer das Materielle in sich gänzlich überwunden und zu solcher Kraft des Geistes gelangt ist, dass er in der Fülle gedanklichen Schauens Gott allein zugewendet ist und bleibt, selig in diesem geistigen Besitze und frei von jedem sinnlichen Bedürfnisse⁴⁾, von dem gilt das Wort, das die h. Schrift über Moseh geäussert (2. Mos. 34, 28): «Er weilte dort bei dem Ewigen . . . ass kein Brod und trank kein Wasser⁵⁾».

2. Andere Propheten besitzen nur die Kraft geistigen Schauens, das entweder ein nahes oder ein fernes, je nach dem Grade ihres prophetischen Ranges, genannt wird⁶⁾. — —

Dass aber verschiedene Abstufungen in der Prophetengabe zu denken seien, hatte M. bereits an einer frühern Stelle seines

¹⁾ Vgl. ob. S. 101 ff.

²⁾ TIBB. nach Cod. 74 und Glosse in Cod. 73, übereinstimmend mit dem Urtexte: הם אשר באו אל בית מושב המלך.

³⁾ Ebenso stellt IBN SINA bei SCHABR. II, 281 ff. Haarbr. den Propheten höher als den Weisen. Wie schon ALFARABI (s. STEINSCHNEIDER, *A.'s Leben und Schriften* S. 65) und andere arabische Peripatetiker, so mussten auch die jüdischen Denker den Idealmenschen ihrer Religion, den Propheten, mit dem der Philosophie, dem Weisen, in irgend ein ausgleichendes Verhältniss bringen. Ein richtiges Gefühl hält sie von der vollständigen Verwechselung beider ab. Daher stellt M., wie IBN SINA und Andere, den Propheten nicht auf dieselbe, sondern, ihrem religiösen Gefühle entsprechend, auf eine höhere Stufe.

⁴⁾ Man vergleiche hiermit, wie ARIST. (*NE.* X, 7), allerdings in seiner Weise, von der beseligenden Musse des theoretischen Lebens spricht.

⁵⁾ Vgl. *Jes. hat.* VII, 6.

⁶⁾ M. führt hiefür *Jer.* 31, 3 als Beleg an.

Moreh auseinandergesetzt¹⁾. Dieselben ergaben sich für ihn schon aus den persönlichen Eigenschaften, die ihm beim Propheten unerlässlich zu sein und eigentlich erst die Möglichkeit einer allerdings vom Willen Gottes abhängigen Inspiration zuzulassen schienen²⁾. Zu diesen persönlichen Eigenschaften rechnet M. unter Anderem die uns hier interessirenden Vollkommenheiten des Denkvermögens in philosophischer Erkenntniss und des sittlichen Verhaltens im Fühlen, Wollen und Handeln³⁾.

Die Tugenden des Erkenntnissgebietes, heisst es im siebenten Abschnitte der *Einleitung zu Abot*, müssen allerdings bei jedem Propheten ohne Mangel sich vorfinden. Anders sei es im Bereiche der Sittlichkeit. Da gebe es allerdings Fehler, welche die prophetische Wirksamkeit gänzlich ausschliessen⁴⁾. Aber es kämen auch bei den Propheten sittliche Mängel minder erheblicher Art vor, welche die Prophetengabe zulassen, jedoch deren Stufe allerdings verringern. Und das seien die Scheidewände⁵⁾ in grösserer oder geringerer Zahl, hinter denen nach den Worten des *Midrasch*⁶⁾ die Propheten Gott schauen; jeder menschliche Mangel sei eine solche Scheidewand, wie ja schon der Prophet (*Jes.* 59, 2) die Sünden als eine Scheidung zwischen Gott und Menschen bezeichnet hat⁷⁾. Nur Einen Propheten hat es gegeben, in dem alle ethischen und dianoëtischen Tugenden in vollkommener Weise vereinigt waren, und dieser Eine war Moseh⁸⁾.

¹⁾ *Mor.* II, 45; vgl. *Jes. hat.* VII, 2. ²⁾ *Mor.* II, 32; vgl. *Jes. hat.* VII, 5.

³⁾ *Mor.* II, 36; *Einl. zu Sanh.* X; *Jes. hat.* VII, 1.

⁴⁾ M. führt als Beispiele an: den Zorn Elischa's, nach *Pesach.*, 66b im Anschluss an 2. *Kön.* 3, 14. 15; die Betrübniß und Sorge Jakob's nach *Onkelos* zu 1. *Mos.* 45, 27 und *Pirke R. Elieser*, 38; den allgemeinen Ausspruch im *Talmud* (*Pesach.* 117a): אין השכינה שורה לא מחוק עצלות ולא מחוק עצבות לא מחוק דבר שמחה (so ist der Wortlaut der Anführung in Cod. 73 und im Original bei *Pococke*). Vgl. *Mor.* II, 36.

⁵⁾ Nach STEINSCHNEIDER zu dem M. zugeschriebenen *Maamar hajichud* S. 21, A. 44 (s. das.) ist der Ursprung des Bildes, das M. mit der Benennung: «Vorhang» oder «Decke» auch *Mor.* III, 9. 51 anwendet, der Brauch der persischen Könige, hinter einem Vorhange unsichtbar Audienz zu ertheilen. Ferner sei die Hülle auf dem Angesichte Moseh's (מסכה: 2. *Mos.* 34, 33 ff.) in diesem Sinne gebraucht worden, wie der christliche Spott (2. *Kor.* 3, 13 ff.) zeige.

⁶⁾ *Wajikra* r., I.

⁷⁾ Vgl. *Mor.* III, 51.

⁸⁾ Ueber die vier Vorzüge der Prophetie des Moseh vor der der anderen Propheten handelt M. in der *Einl. zu Sanh.* X, Gl.-A. 7; *Jes. hat.* VII, 7; *Mor.* II, 35.

Scheidewände persönlicher Mängel und Gebrechen gab es bei ihm nicht. Nur Eine Scheidewand war auch für ihn vorhanden, und das war seine irdische Hülle, von der sein Geist auf Erden sich nicht gänzlich ablösen konnte¹⁾. Das ist die durchsichtige Scheidewand oder das die Sehkraft nicht hemmende Glas (*specularia*)²⁾, durch welches Moseh, nach dem Ausdrucke unserer Alten³⁾, die höchste Wahrheit erschaut hat. Er konnte im Vollgeföhle seiner Würdigkeit die Bitte wagen, die Herrlichkeit Gottes schauen zu dürfen. Und er schaute sie fast, nur nicht so kenntlich und unterscheidbar, wie etwa das Auge einen Menschen unterscheidet, den es von vorn, sondern nur, wie wenn es ihn im Rücken gesehen hat⁴⁾.

Um daher den höchsten Grad dianoëtischer und ethischer Tugenden von Jemand auszusagen, gebrauchten die Alten den Ausdruck: er wäre würdig gewesen, Träger der sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes wie ein Prophet zu werden — wobei sie Moseh und Josua als Beispiele nennen, natürlich ohne damit gerade eine prophetische Stufe angeben zu wollen⁵⁾.

Die Unentbehrlichkeit der Tugenden jeder Art beim Propheten besage auch, schliesst M., ein talmudischer Ausspruch⁶⁾, demzufolge jeder Prophet dreierlei sein muss: a) weise (חכם), d. h. im Besitze aller Tugenden des Denkvermögens; b) tapfer, d. h. in diesem Zusammenhange: frei folgend seiner Vernunft, nie durch die Lust be-

¹⁾ Vgl. *Mor.* III, 9.

²⁾ Nach dem Original u. Cod. 73 hat M. hier die LA. *מדפלקריא המאירה*. M. zu *Kelim* 30, 2 erklärt *מדפלקריא מאירה*: richtig zeigendes Glas, nicht: Spiegel, wie *R. Schimschon* das.; *RASCHI* zu *Sukkah*, 45b scheint mit M. übereinzustimmen.

³⁾ *Jebam.* 49b.

⁴⁾ In Bezug auf 2. *Mos.* 33, 23. — Vgl. *Jes. hat.* I, 10; *Mor.* I, 21. 37. 38.

⁵⁾ *Sukk.* 28a; *Bab. batr.* 134a. — In *Sanh.* 11a hat *R. SAL. LURIA* (רש"ל) die Worte *כמשה רבינו* nicht, wie *R. JES. BERLIN* z. St. andeutet, aus Rücksicht auf 5. *Mos.* 34, 10 gestrichen, sondern wegen des sogleich folgenden parallelen Ausdruckes, wo die Worte ebenfalls nicht stehen; denn es ist daraus in der That zu folgern, dass dieselben ein willkürlicher Zusatz seien, entstanden aus der Geläufigkeit dieses Wortlautes. Wo hingegen *כיהושע בן נון* als Gegensatz folgt und danach die Worte *כמשה רבינו* unzweifelhaft sind, wie an den zwei zuerst genannten Stellen, hat auch *LURIA* keinen Anstoss genommen und Nichts angemerkt — was ja nach *R. JES. BERLIN* unerklärlich wäre.

⁶⁾ *Sabb.* 92a: *אין הנבואה שורה לא על חכם גבור ועשיר*.

stimmbar¹⁾; c) reich, d. h., was jeden Menschen wahrhaft reich machen kann: genügsam²⁾).

D. Das glückselige Leben.

Nachdem M. in dem ethischen Anhang seines *Moreh* die Stufenleiter bis zur Erlangung des höchsten Gutes und innerhalb derselben nachgewiesen, erörtert er³⁾ die Frage, in welcher Weise die dadurch erreichte Glückseligkeit sich in der Gestaltung des Lebens kundgebe.

Zunächst zeigt sich die Aristotelische Grundlage der Maimonidischen Ethik selbst in diesem Punkte — ungeachtet des oben⁴⁾ angegebenen und noch anderer Unterschiede — daran, dass die Glückseligkeit nicht in einem müssigen Wohlgeföhle, sondern in einer nur noch gesteigerten, allerdings rein geistigen Thätigkeit gefunden wird. Wem es nach ernster Arbeit gelungen ist, eine wissenschaftlich begründete Gotteserkenntniss zu erlangen, der muss nach M. desto angestrongter bemüht sein, diesen beglückenden Besitz festzuhalten und zu verwerthen.

I. Das Erste und Wichtigste ist, die von allen Beimischungen der Einbildungskraft befreite, rein vernünftige Gottesidee in unausgesetzter Wirksamkeit dadurch zu erhalten, dass der Geist ihr ganz sich hingiebt, sie nie fallen lässt und Alles in der Welt zu ihr in lebendige Beziehung setzt⁵⁾. Das ist der Dienst im Geiste; das ist das Ergebniss der auf wissenschaftlicher Erkenntniss beruhenden wahren Liebe zu Gott⁶⁾. Dieser innere Gottesdienst ist Denen eigen, welche

¹⁾ Nach *Abot* IV, 1: איזהו גבור הכובש את יצרו.

²⁾ Nach *Abot* das.: איזהו עשיר השמח בחלקו. — In der Parallelstelle *Jes. hat.* VII, 1 wird die Eigenschaft «reich» nicht erwähnt, wohl deshalb, weil deren Begriff und der der «Tapferkeit» nach der hier angenommenen Deutung zusammenfallen.

³⁾ *Mor.* III, 51. 52. — Vgl. die schöne Stelle in BACHJA's *Hpfl.* VIII, 4 S. 395 ob. u. unten.

⁴⁾ S. 101, A. 1.

⁵⁾ M. verweist hierbei auf 5 *Mos.* 4, 35. 39; *Ps.* 100, 3.

⁶⁾ M. beruft sich auf 5. *Mos.* 11, 13: לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו, wo die vor dem Dienste genannte Liebe eben die Erkenntniss Gottes aus seinen Werken voraussetze. Schon die Alten hätten hier an den innern Dienst (עבודה שכלל) gedacht — was indessen in den bezüglichen Stellen (*Sifre* z. St.; *Taan.* 2a; *Jer. Berach.* IV, 1 Anf.) nur auf das Gebet bezogen wird; — ferner führt M. 1 Chr. 28, 9 an. Vgl. übrigens auch ob. S. 21, A. 6.

die Phantasiegebilde der volksthümlichen oder irrgläubigen Vorstellungen von Gott völlig überwunden haben, die den Gottesgedanken nicht mehr der Ueberlieferung allein, sondern der eignen Forschung und Erkenntniss verdanken, für die somit der Gedanke und der Name Gottes einen reichen, ihr Gemüth und ihre gesammte Anschauung erfüllenden Inhalt gewonnen hat.

Es giebt zwei Stufen in dieser Hinsicht:

1. Die geringere Stufe besteht darin, den Verkehr mit den Menschen auf das Masz des Nothwendigen zu beschränken und so viel als möglich sich auf sich selbst zurückzuziehen, um so vor Störungen von aussen gesichert, sich ganz der Liebe zu Gott und dem Gedanken an ihn hingeben zu können. Daher die Neigung der Tugendhaften zur Einsamkeit und Abschliessung¹⁾. Die Einwirkung Gottes nämlich durch jenes geistige Mittelwesen, das der sublunaren Welt nach M. vorgesetzt ist²⁾, erhält den menschlichen Geist im Zusammenhange mit Gott nur so lange und in dem Masze, als die durch Erkenntniss gewonnene Beziehung in Liebe festgehalten wird³⁾; jede Abwendung der Gedanken zu den irdischen Bedürfnissen lockert dieses Band und kann es gänzlich vernichten⁴⁾. Der äussere Gottesdienst und die Ausübung der göttlichen Gebote sind nur eine Uebung und Vorbereitung zu jenem innern Dienste; durch jene soll der Mensch dazu angeleitet werden, sich von den Sorgen des Lebens abzuwenden und mit Gottes Geboten ausschliessend zu beschäftigen;

¹⁾ Vgl. *Jes. hat.* VII, 1. 4; die merkwürdigen Stellen *H. Schemitt.* XIII, 13 und *Tum. Ochelin* XVI, 12; ferner *Mor.* II, 36 über die Beschaffenheit und Lebensweise des zur Prophetie geeigneten Menschen und die ob. S. 112, A. 4 bereits genannte, bei aller Differenz doch stark anklingende Stelle bei ARIST. *NE.* X, 7 über die beglückende Musse des theoretischen Lebens. MUNK, *Guide* III p. 438 n. 4 verweist auf ALFARABI's *Principien* (s. die hier folg. AA.) und, wie schon EFODI z. St., auf IBN BAG'A's *Lebensweise des Einsiedlers* als Vorbilder des M., wenn dieser auch in sehr geschickter Weise ganz passende Bibelstellen als Beleg anführe (vgl. ob. S. 7, A. 6 u. S. 9, A. 1). Parallelen findet man in IBN GEBIROL's *T. mid. han.* III, 1; BACHJA's *Hpfl.* VIII, 3 S. 370 f.; ABR. IBN ESRA's *Jes. mora* VII fol. 30a ed. Stern, Prag 1830.

²⁾ Oben S. 51, A. 4; vgl. *Mor.* II, 4. 10. 12. 37; *Jes. hat.* II, 7; IV, 6.

³⁾ Vgl. ALFARABI, *Princip.* S. 2.

⁴⁾ Das. S. 36 über die Rückfälle des Tugendhaften. Vgl. *Mor.* I, 34, Grund 5.

weshalb denn auch die Gebete ohne Andacht, das Torah-Lesen ohne Verständniss, die Ausübung der Gesetze ohne Kenntniss ihres Gedankeninhaltes den eigentlichen Zweck frommer Uebungen nicht erfüllen¹⁾).

M. versucht es auch, eine Anleitung zu diesem «Dienst im Geiste» zu geben. Durch eine Jahre lang anhaltende Uebung, sagt er, bringe man es nach und nach dahin, dass alle einzelnen Bestandtheile des öffentlichen Gottesdienstes die ungetheilte Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen und die Gedanken in dieser Zeit zu keinerlei weltlichen Interessen abirren. Da verbleiben dem weltlichen Leben und Verkehr noch reichlich gemessene Zwischenzeiten. Wenn du innerhalb derselben, sagt M., jemals ganz allein oder in nächtlicher Stille wachend auf deinem Lager dir selbst überlassen bist, so hüte dich, diese kostbaren Stunden anders als auf jenen Dienst im Geiste zu verwenden; suche in ihnen durch deine Gedanken deinem Schöpfer näher zu rücken, jedoch immer nur mit klaren Gedanken, frei von den Eindrücken der Einbildungskraft.

Zu einer solchen Theilung der Zeit in einen dem Weltleben und in einen der Liebe zu Gott gewidmeten Theil kann es jeder Mann der Wissenschaft bringen.

2. Höher steht die Erkenntniss der Wahrheit und die Liebe zu derselben, wenn sie einen Zustand erzielt hat, worin der Einzelne nur äusserlich mit den Menschen verkehrt und der Beschaffung seines Bedarfs obliegt, während er in Wahrheit innerlich mit seinem Geiste und Herzen bei Gott ist. Nicht einmal alle Propheten haben es zu solcher Höhe gebracht. Es ist die Stufe Moseh's und der drei Patriarchen²⁾. Die Viehzucht, die Erwerbung von Vermögen, die Fürsorge für ihre Familien, die Leitung ihrer Untergebenen beschäftigten sie nur äusserlich; innerlich waren sie gleichzeitig von der Erkenntniss und Liebe Gottes durchdrungen und nur von dem Einen Streben beseelt, die innigste Annäherung an Gott zu gewinnen, indem sie sich zur Aufgabe machten, eine Gemeinde zu gründen, die Gott erkenne und ihm diene, den Glauben an ihn und die Liebe zu ihm unter den

¹⁾ Vgl. *Bachja's Hpfl.* VIII, 3 S. 354.

²⁾ Jedoch wird Moseh's Prophetengabe über die der Patriarchen gestellt in *Jes. hat.* VII, 7; *Mor.* II, 35.

Menschen zu verbreiten. Darum standen sie auf so hoher Stufe und erfuhren sie Gottes besondere Obhut und Fürsorge auch an ihrer dem weltlichen Leben geltenden Thätigkeit. —

Zu dieser Stufe vermag kaum Jemand noch zu gelangen oder anzuleiten. Nur die früher erwähnte geringere Stufe ist durch die oben angegebene Gewöhnung erreichbar¹⁾. Jedoch müssen wir, fügt M. hinzu, den Beistand Gottes anrufen, dass er die Scheidewände, die uns von ihm trennen²⁾, hinwegnehme, wiewohl dieselben, wie auch der Prophet sagt³⁾, zumeist unser eignes Werk sind⁴⁾.

Nur in Folge und nach Maszgabe unserer eignen Hingebung an Gott erfahren wir auch seine Obhut und seine Hülfe, wird seine Vor-schung uns auch als Einzelwesen zu Theil⁵⁾, schützt er uns vor Leid und lässt uns Alles gelingen. Dem Frommen geschieht kein Leid, es sei denn in dem Momente, da sein Herz sich von Gott abgewendet hat. Wahre Gotteserkenntniss, und zwar nicht als erreichte Möglichkeitsstufe, sondern in voller, lebendiger Wirksamkeit hat sich, wie die Propheten⁶⁾ und biblischen Dichter⁷⁾ einmüthig sagen, stets als das zuverlässigste Schutzmittel für den Menschen bewährt.

Die Jugendzeit mit dem Uebergewicht körperlicher Kraft ist, wie die Philosophen sagen⁸⁾, wenig zur Tugend und somit auch wenig zu derjenigen Lauterkeit des Denkens geeignet, welche den Menschen zu vollkommener Liebe und Erkenntniss Gottes führt. Je mehr mit der Abnahme der körperlichen Kräfte zugleich das Feuer der Begierden erlischt, desto kräftiger wird der Geist, desto klarer dessen Auffassung, desto grösser dessen Freude an der Erkenntniss. Wenn dann der so fortschreitende Mensch alt geworden und dem Tode sich nähert, erhebt sich seine Fassungskraft zu höherer Stufe und die Wonne des

¹⁾ S. ob. S. 14, A. 7 Schl. — Unerheblich ist, dass BACHJA in der daselbst angegebenen Stelle Moseh nicht mitzählt, vermuthlich wegen dessen vermeintlicher Lebensweise nach der Gesetzgebung (s. BACHJA das. und M. in *Jes. hat.* VII, 6 und ob. S. 112), und dafür andere ausserhalb des mosaischen Gesetzes stehende Fromme anführt: חַנּוּךְ וְנָח . . . וְאַיִיב וְרַעֲיִן.

²⁾ Vgl. ob. S. 113 und A. 5 daselbst. ³⁾ *Jes.* 59, 2.

⁴⁾ Vgl. *Mor.* II, 23; III, 12 und sonst. ⁵⁾ Vgl. *Mor.* III, 17 g. E. und III, 18.

⁶⁾ *Jes.* 41, 10; 43, 2. ⁷⁾ *Ps.* 118, 6; *Jj.* 22, 21; *Ps.* 91, bes. V. 14.

⁸⁾ ARIST. *NE.* I, 1 (ob. S. 37, A. 5); III, 15: κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι. X, 10: τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἴδὲ τοῖς πολλοῖς ἄλλως τε καὶ νέοις.

Erkennens wie die Liebe zu dessen heiligem Gegenstande — Gott — erreicht den höchsten Gipfel¹⁾, bis mitten in diesem geistigen Genusse die Seele vom Körper sich trennt. Das ist der Kuss Gottes, der nach dem Ausdruck unserer alten Lehrer die prophetischen Geschwister Moseh, Ahron und Mirjam aus dem irdischen Dasein in das Jenseits versetzt hat²⁾. Und dann ist es nicht zu Ende mit dem Geiste, der zu solcher Höhe gelangt ist. Er setzt sein Dasein — wie wir³⁾, sagt M., und Andere vor uns⁴⁾ bereits bemerkt haben — befreit von der scheidenden Körperhülle, in unmittelbarem Anschauen des Göttlichen fort und verharret in einer Seligkeit, womit körperlicher Genuss sich nimmer vergleichen lässt⁵⁾. *Mor III, 51*

II. Die wirkliche Gotteserkenntnis, der eigentliche Gegenstand der wahren Glückseligkeit, bringt die sittliche Reinheit und Vortrefflichkeit, die ihr in einem hinreichenden Grade schon als Bedingung vorangehen musste, in dem zur Vollendung gediehenen Menschen erst zur Stufe der höchsten Vollkommenheit. Jener all unser Erkennen fördernde wirksame Geist, der das Band zwischen unserem Schöpfer und uns bildet⁶⁾, durch dessen Licht wir Gott erkennen und Gott seine gnädige Obhut uns zuwendet — er gewährt uns einen Antrieb zur thätigen Ausübung alles Guten und Vermeidung alles Bösen. Wir fühlen uns stets wie unter den Augen eines Königs, der grösser ist als alle Machthaber der Erde. Ist doch unser Sitzen und Gehen, unser Thun und Reden in unserem eignen Hause, im Kreise unserer Familie ganz anders als im Thronsaale und in der Gegenwart eines Königs. So muss denn Jeder, der menschliche Vollkommenheit erstrebt und in Wahrheit ein Gottesmann sein will, sich aufrufen und sich dessen bewusst werden, von welchem Könige er stets gesehen wird. «Kann Jemand», sagt der Prophet⁷⁾, in einem Versteck sich verbergen, ohne dass ich ihn sehe? spricht der Ewige⁸⁾. In der That

¹⁾ Vgl. IBN SINA bei SCHAHRAST II, 280 Haarbr.

²⁾ *Bab. batr.* 17a. ³⁾ S. ob. S. 57, A. 1.

⁴⁾ S. ob. S. 98 A. 6; ferner die lautern Brüder bei DIETERICI, *Anthropologie der Arab.* S. 99 f.; GAZZ., *M. Zed.* S. 224; ABR. IBN ESRA zu 2 Mos. 33, 23: וְהָיָה אַחֲרֵי מוֹת הַמִּשְׁכִּיל וְגו'. Vgl. auch das M. nicht vorliegende Buch *Mikrok.* von IBN ZADDIK, S. 73 ff.

⁵⁾ *Mor.* III, 51. ⁶⁾ S. ob. S. 116 und A. 2—4 daselbst. ⁷⁾ *Jer.* 23, 24.

⁸⁾ Das hier wiedergegebene Stück aus *Mor.* III, 52 wird benutzt mit Aenderungen und Kürzungen von R. MOSEH ISRAELS (רמ"ם) zu *Orach chaj.* I, 1.

haben die besten Männer der jüdischen Vorzeit auch in ihrem ganz gewöhnlichen Thun, auch in der Stille und Verborgenheit ihres häuslichen Lebens und Verkehrs ihre Frömmigkeit und Gottesfurcht bekundet und bewährt. Zu dieser aus Verehrung und Erkenntniss herührenden edelsten Gottesfurcht sollen uns namentlich die praktischen Gesetze unserer Offenbarungslehre anleiten; die Ausübung derselben soll uns eine Schule der Unterordnung und der Scheu vor Gott werden, wie die Schrift dies ausdrücklich sagt¹⁾.

Während also, sagt M. zum Schlusse, die unserem Gesetze gemäßen Handlungen uns zur echten und höhern Furcht Gottes leiten sollen, sind die in unserer Lehre uns dargebotenen Wahrheiten dazu bestimmt, uns zur Liebe Gottes, zu gänzlicher Hingebung an ihn zu führen, weshalb denn auch mit ausserordentlichem Nachdrucke, wie schon bemerkt, das Gesetz der Liebe in den Worten ausgesprochen wird: «Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen» (5. Mos. 6, 5)²⁾. —

Anhang.

Ethische Terminologie des Maimonides.

Zur Ergänzung der allgemeinen Ethik des M. schliessen wir hieran noch eine Uebersicht seiner Erklärungen für ethische Ausdrücke, die er zumeist seinen jüdischen Quellen entnimmt. Wir zählen, seiner Eintheilung der Tugenden und Laster gemäsz, zuerst die auf das Erkennen, dann die auf die Sittlichkeit vorwiegend bezüglichen Benennungen auf.

A. Vorwiegend auf das Erkennen bezügliche Benennungen.

I. Die Ausdrücke חכמה und חכם beziehen sich³⁾ auf viererlei:

1. Theoretische Wissenschaft und metaphysische Erkenntniss, nach *Spr.* 2, 4 ff. und *Ijob* 28, 12⁴⁾.
2. Kunst, nach 2. *Mos.* 35, 10. 25.
3. Praktische Weisheit und tugendhaftes Wesen, nach *Ps.* 105, 22; *Ijob* 12, 12⁵⁾.
4. Schlaueit und List, nach 2. *Mos.* 1, 10; 2. *Sam.* 14, 2; *Jer.* 4, 22. Vielleicht, meint M., ist diese Bedeutung ohne schlimmen Nebensinn die ursprüngliche, aus der die anderen hervorgegangen sind. —

¹⁾ 5. *Mos.* 28, 58.

²⁾ *Mor.* III, 52.

³⁾ Nach *Mor.* III, 54.

⁴⁾ Vgl. *Zu Abot* V, 12; *Mor.* III, 51.

⁵⁾ Ebenso *Deot* I, 4.

Was dann insbesondere den Namen des Weisen (חכם) betrifft, so zeigt sich folgender Sprachgebrauch: a) Es trägt ihn der des Offenbarungsgesetzes Kundige, inwiefern er dessen philosophischen und ethischen Inhalt erfasst hat; — b) es heisst so der philosophisch Gebildete im Gegensatz zu jenem auf Ueberlieferung fussenden Gesetzeskundigen; — c) es führt, wer die Tugenden des Denkgebietes und der Sittlichkeit in vollkommener Weise besitzt, jenen Namen in doppelter Bedeutung, — wie denn auch M. anderswo¹⁾ ausdrücklich sagt: der Gelehrte müsse sich vom gemeinen Haufen durch seine Sitten ebenfalls unterscheiden.

II. Ein göttlicher Mann (איש אלהי אנוסאן אלהי) nach den Philosophen, ein Gottesmann (איש אלהים)²⁾ oder Gottesbote (מלאך ה') nach biblischem Ausdrucke wäre nach M.³⁾ der Name für den Inbegriff aller Tugenden sowohl des Denkvermögens als der Sittlichkeit, wenn nur ein Mensch dieser Art (der Idealmensch) sich in Wirklichkeit fände, — was aber die Philosophen in Abrede stellen⁴⁾.

III. Thierisch (bestialisch) ist, heisst es dann weiter⁵⁾, wer ohne jede Tugend alle Laster des dianoëtischen und ethischen Gebietes in sich vereinigt — eine Erscheinung, deren Vorkommen die Philosophen⁶⁾ ebenfalls als eine äusserst seltene bezeichnen.

IV. Roh und charakterlos (בור) ist, wer weder ethische noch dianoëtische Tugenden hat, aber auch ohne böse Eigenschaften ist⁷⁾.

V. Unwissend, dabei brav sind die als עם הארץ bezeichneten Menschen. Sie haben zwar ethische, aber nicht dianoëtische Tugenden. «Volk des Landes» heissen sie nach M., weil sie eben ganz gut sind für Landescultur und bürgerliche Verbände, da ihre Sitten eine gedeihliche Gemeinschaft mit Anderen möglich machen⁸⁾.

VI. Ungeschliffen (גולם: Abot V, 7) ist der Mensch, der beiderlei Tugenden hat, aber weder in vollkommenem noch in geordnetem Zustande, sondern verworren und mit eingemischten Mängeln. Nach M.' trefflicher Bemerkung ist der Name von unfertigen Geräthen entlehnt, hat aber seinen Ursprung, allerdings mit anderer Bedeutung, in der Bibel (Ps. 139, 16)⁹⁾.

VII. Verständig (נבון) heisst, wer leicht auffasst und versteht¹⁰⁾.

¹⁾ Deot V, 1. ²⁾ Vgl. JEH. HAL. in Kus. IV, 3 p. 316. ³⁾ Zu Abot V, 14.

⁴⁾ S. S. 91, A. 2. Die Benennung θεῖος ἀνὴρ entnimmt ARIST. das. (NE. VII, 1) der Volkssprache, da die Lacedämonier, wie vor ihm schon PLATO (Men. 99 D) bemerkt hat, mit dieser Bezeichnung schnell bei der Hand sind, wenn sie ihre Bewunderung für einen Menschen ausdrücken wollen. ⁵⁾ M. zu Abot V, 14 u. Brfs. 5a Br.

⁶⁾ ARIST. a. a. O. hat die Benennung θηρῶδες, auf welche auch die etwas befremdlichen Worte: הם יכנוהו בשם חיה אחת מן החיות הרעות המזיקות hindeuten, obgleich deren eigenthümliche Fassung wohl einem Bearbeiter des ARIST. ihren Ursprung verdanken. Sonderbar bleibt jedenfalls die Heranziehung des Salomonischen רוב שכול, wozu doch Spr. 17, 12 kaum eine Veranlassung giebt. — Uebrigens ist מאין השכליות statt ממין השכליות zu lesen.

⁷⁾ Zu Abot V, 7. Das. ist zu lesen: ואין לו גם כן קנין הרעות. — Anders wird בור in Talmud (Sotah 22a) erklärt. ⁸⁾ MAIM. a. a. O. — Auch hierzu vgl. Sota 22a.

⁹⁾ MAIM. a. a. O. ¹⁰⁾ Zu Ab. V, 12.

B. Vorwiegend ethische Benennungen.

I. Zum individuellen Leben gehören folgende Bezeichnungen:

1. Heiligkeit (קדושה). Das Wort bedeutet: a) die richtige Weise der Enthaltung vom Geschlechtsleben und vom Weingenusse¹⁾; — b) die willige Befolgung der Gebote Gottes²⁾; — c) Sauberkeit der äussern Erscheinung, entsprechend der Lauterkeit des Innern³⁾; — d) Vermeidung levitischer Unreinheit beim Verkehr im Heiligthum⁴⁾.

2. Unreinheit (טומאה) ist das Gegentheil der Heiligkeit in allen angegebenen Stücken⁵⁾.

3. Reinheit (טהרה) wird zur Bezeichnung der Enthaltung und des Gehorsams wie «Heiligkeit» (1, a. b.) gebraucht⁶⁾.

4. Tugendhaft (חסיד) ist der mit ethischen und dianoëtischen Tugenden ausgestattete Mensch⁷⁾, näher derjenige, welcher in den ethischen Tugenden ein Uebriges thut, indem er dem bessern der beiden Extreme sich ein Wenig zuneigt, so dass sein Thun noch vortrefflicher als sein Wissen ist⁸⁾.

II. Im Verhalten zu Anderen kommen in Betracht:

1. חסד, welches Wort im Zusammenhange mit der angegebenen Bedeutung von חסיד (I, 4) die Ausübung des sittlich Gebührenden an Anderen bezeichnet, sofern sie über das Masz der berechtigten Ansprüche derselben hinausgeht. Daher ist das Wort in der h. Schrift für Wohlthätigkeit und bei Gott für Gnade gebräuchlich⁹⁾.

2. צדקה bedeutet, sagt M., nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift nicht Gerechtigkeit, sondern ethische Tugend¹⁰⁾. Daher wird auch die Tugend der Frömmigkeit so genannt¹¹⁾. — Nur das stammverwandte צדק vereinigt die beiden erstgenannten Bedeutungen.

3. משפט bezeichnet die Rechtspflege, sowohl die lohnende als die strafende⁹⁾.

4. Sünder, eig. ein gegen die Sittlichkeit sich Vergehender (חוטא) heisst, wer in seinen Handlungen von dem richtigen Mittelmasze in dasjenige Extrem gerathen ist, welches das minder schlimme von den beiden ist. Das Vergehen (חטא) oder die ungebührliche Handlung (פועל בלתי נכון) ist der Name für das Thun dieser Art. — Dagegen ist lasterhaft (רשע), wer dem schlimmern Extrem anheimgefallen ist. Aber beiden Extremen kommt der gemeinsame Name «schlecht» (רע) zu¹²⁾.

5. Durchtrieben lasterhaft (רשע ערום) ist, wer mit Lastern ethi-

¹⁾ Mor. III, 33 nach 2. Mos. 19, 10. 15 und 4. Mos. 6, 5; vgl. Mor. III, 48.

²⁾ Mor. III, 33 nach Sifra zu 3. Mos. 11, 44; III, 47.

³⁾ Mor. III, 47.

⁴⁾ Mor. a. a. O.

⁵⁾ Mor. III, 33. 47.

⁶⁾ Mor. III, 33, wo es bei TIBBON nach Cod. 73 heissen muss: וכן מכוונות.

⁷⁾ Zu Ab. II, 8.

החורה הטהרה והקדושה.

⁸⁾ Zu Ab. V, 7; Perak. IV; Deot I, 5 (s. ob. S. 85 f.).

⁹⁾ Mor. III, 53.

¹⁰⁾ Das. nach 5. Mos. 24, 13.

¹¹⁾ Das. nach 1. Mos. 15, 6 und 5. Mos. 6, 25.

¹²⁾ Zu Ab. V, 14. — Anders SAADIA in Em. V, 1: נקרא צדיק מי שרוב מעשיו אך החוטא הוא העובר על מצוות לא תעשה: V, 3: זכויות ורשע מי שרוב מעשיו חובות אבל לא על החמורות.

scher Art dianoëtische Tugenden verbindet und diese im Dienste seiner Schlechtigkeit missbraucht.

6. Ein böser Mensch (רשע רע) hat solche Laster, die anderen Menschen schädlich sind, z. B. Frechheit, Grausamkeit.

7. Durchtrieben böse (חכם להרע) nennt M. Denjenigen, der zum Schaden Anderer seine dianoëtischen Vorzüge im Dienste seiner Bosheit missbraucht¹⁾.

Zweiter Theil.

Die Ethik im Besondern.

Bei der Ethik im Besondern steht uns nicht mehr wie bei der allgemeinen Ethik ein Leitfaden von M. selbst zur Verfügung. Wiewohl er den ganzen Abschnitt *Deot* in seinem *Mischneh torah* der Ethik gewidmet hat, so bietet derselbe doch für das Besondere einen ausreichenden Anhalt nicht, da er zugleich zu wenig und zu viel für unsern Zweck enthält. Er giebt zu wenig, inwiefern viele wichtige ethische Lehren entweder ganz oder wesentlichen Seiten nach von anderswoher entlehnt werden müssen, wie sich im Verlaufe unserer Darstellung zeigen wird. Aber auch zu viel für unsern Zweck finden wir in jenem Abschnitte. Alles nämlich, was M. in Bibel und Talmud so vorfand, dass er es unverändert in sein System eben nur einzureihen brauchte, können wir füglich nicht als Ethik des M. anführen. Nur wo er Mittheilungen aus philosophischen Quellen oder eigne Gedanken und Bemerkungen hinzufügte, werden wir von Maimonidischer Ethik sprechen dürfen. Daher kann eine Vollständigkeit des ethischen Stoffes im Folgenden nicht beabsichtigt und der Rahmen, in welchem die specielle Ethik des M. dargelegt werden soll, nur dem vorliegenden Gebrauche angepasst werden — ohne den Anspruch, das ganze Gebiet sittlicher Bewährung in sich zu fassen.

Die besonderen ethischen Materien, die in der allgemeinen Ethik gelegentlich angeführt werden mussten, sollen, da nach dem Gesagten hier ohnehin auf Vollständigkeit nicht ausgegangen werden kann, nur dann wieder zur Sprache kommen, wenn Neues hinzuzufügen sein oder die Darstellung es sonst wünschenswerth machen wird.

M. hat in seinem ethischen Abschnitte *Deot* die Ethik im Beson-

¹⁾ Zu *Abot* a. a. O.

dern¹⁾ so behandelt, dass er zuerst die das Wesen des Menschen betreffende Sittlichkeit darlegt²⁾ und dann das den Mitmenschen geltende Verhalten gesondert vorführt³⁾. Wir folgen seinem Beispiele, indem wir ebenfalls fürs erste die individuelle Sittlichkeit und darauf die Sittlichkeit in der menschlichen Gemeinschaft nach M. wiederzugeben versuchen.

Erster Abschnitt.

Individuelle Sittlichkeit.

Die individuelle Sittlichkeit behandeln wir sowohl hinsichtlich des äussern wie hinsichtlich des innern Lebens.

Erstes Capitel. Aeusseres Leben.

Zum äussern Leben gehören: A) das Leben und die Gesundheit des Körpers, B) das (äussere) Eigenthum, C) die äussere Ehre.

A. Was nun zunächst das Leben und die Gesundheit des Körpers betrifft, so kommen bei M. in Betracht: a) die gesundheitsmässige Lebensweise, b) die ärztliche Hülfe in Krankheitsfällen, c) die Sauberkeit am Körper und dessen Zubehör.

I. M. hat seine ärztlichen Kenntnisse und Erfahrungen in den Dienst der Ethik dadurch gestellt, dass er eine kurze, aber umfassende **Diätetik** nach dem damaligen Standpunkte der Gesundheitslehre seinem ethischen Abschnitte einverleibt hat⁴⁾. Er eröffnet dieselbe mit der Bemerkung, die Diätetik sei bei ihrer Unentbehrlichkeit für die körperlichen Bedingungen alles Wirkens und Schaffens ebenfalls ein Theil der Sittenlehre⁵⁾. M. empfiehlt unter Anderem als Gesundheitsmittel die Bewegung und mässige Anstrengung des Körpers⁶⁾, die Mässigkeit in Speise und Trank⁷⁾, Masz und Vorsicht im

¹⁾ Ob. S. 33 und A. 2. das.

²⁾ Deot IV. V.

³⁾ Das. VI — Ende.

⁴⁾ S. ob. S. 107, A. 3.

⁵⁾ Deot IV, 1. — Ueber die Wechselwirkung zwischen Ethik und Diätetik vgl. auch *Pirke Mosch.*, 17 fol. 40 b: 'ההפסד יקרה במדות וגו'.

⁶⁾ Das. IV, 2. 14. 15. — Vgl. ob. S. 109, A. 1 und *P. Mosch.* a. a. O.: ראוי המשובח שבמיני ההתעמלות וגו' und Cap. 18, fol. 41 b: 'שלא תעלים עיניך וגו' Jagd und Spiel, wohl mehr im Sinne seiner Quelle, GALENUS, dem gemischten Leserkreise dieser seiner arabisch geschriebenen *Aphorismen* empfiehlt (s. weit. unt.).

⁷⁾ Deot IV, 2; vgl. V, 1. 2 und *P. Mosch.* 20, fol. 42 b: 'אין ראוי לנו וגו'.

Geschlechtsleben¹⁾. Kranke verweist M. auf die Heilmittellehre, deren Abfassung er sich vorgesetzt habe²⁾, widerräth auch Jedem, einen Wohnort ohne Arzt zu wählen³⁾.

II. In Krankheitsfällen die **ärztliche Behandlung** aus einer vermeintlichen Frömmigkeit, die lieber unthätig Gott allein Alles anheimgeben will, abzuweisen, erklärt M. für thöricht. Wir müssten ja sonst, sagt er, auch unsern Unterhalt gänzlich Gott überlassen und ohne Nahrungsmittel bleiben, da diese doch ebenfalls als Heilmittel gegen eine lebensgefährliche Krankheit, gemeiniglich Hunger genannt, aufgefasst werden können⁴⁾. M. verwirft deshalb eine in jenem Sinne gegebene Erklärung eines *Mischnah*-Zusatzes⁵⁾. Jedoch sei ein Unterschied zwischen natürlichen, auf Erfahrung beruhenden und zwischen sympathetischen Heilmitteln zu machen; die letzteren beruhen auf Einbildung und verdienten keine Rücksicht⁶⁾.

III. **Sauberkeit** in Körper und Kleidung, Vermeidung ekelhafter Nahrungsmittel und Rechtzeitigkeit der Ausscheidungen empfiehlt M. dringend, zumal als äussere Zeichen innerer Reinheit und Lauterkeit⁷⁾.

B. Das **Eigenthum** soll durch Arbeitsliebe gesichert werden⁸⁾. Weder Habgier und Hast im Erwerben, noch Lässigkeit und Müssiggang, sondern mässige Ansprüche, richtiges Arbeitsmasz und Zufriedenheit sind gutzuheissen⁹⁾. Viele mosaische Gesetze wollen zu solchem richtigen Masze im Gelderwerb anleiten¹⁰⁾.

¹⁾ Deot IV, 19.

²⁾ Das. IV, 21. Die angeführten *Aphorismen* des M. (*Pirke Moscheh*) heissen in der That auch ספר הרפואות.

³⁾ Deot IV, 23 nach der *Boraita* in *Sanh.* 17 b: עשרה דברים וגו'.

⁴⁾ So schon HIPPOKRATES, Περὶ φυσῆς, Cap. 2.

⁵⁾ Auch RASCHI zu *Pes.* 56 a giebt den Mangel an Unterwerfung unter Gottes Fügung als Grund an.

⁶⁾ Zu *Pesach.* IV, 9 u. zu *Joma* VIII, 6. — Hiergegen erklärte sich SAL. B. ADERET in s. *Bescheiden* I, 414. 415; s. auch CHAJES in *Darche Mosch.* fol. 8. — ABR. IBN ESRA zu 2. *Mos.* 21, 19 (ורפא ירפא) und *Jes. mor.* VII lässt, auf einen vermeintlichen Sprachgebrauch gestützt, nur äussere ärztliche Behandlung zu, verwirft hingegen die innere in Rücksicht auf 2. *Chr.* 16, 12.

⁷⁾ *Mor.* III, 33. 41 u. *H. Maach. assur.* VII, 32.

⁸⁾ Zu *Ab.* I, 10: Der gute Zustand des religiösen und weltlichen Lebens beruht auf den Sätzen: אהב את המלאכה ושנא את הרבנות ואל תחודע לרשות. Das ist nach N ויגזל ויונה zu lesen; die LA. וינה hat JES. BERLIN zu einer gezwungenen Erklärung veranlasst. ⁹⁾ Deot II, 7.

¹⁰⁾ *Mor.* III, 39 über die Weihe der Baumfrucht im vierten Jahre (3. *Mos.* 19,

C. Das Streben nach äusserer Ehre missbilligt M. unbedingt¹⁾. Die angesehene und einflussreiche Stellung mancher Glaubensgenossen seiner Zeit erklärt er für ein grosses Uebel, nicht für ein Glück. Behinderung an treuer Erfüllung religiöser Pflichten, Abhängigkeit von herrschenden Ansichten und Neigungen, Unglimpf von Andersgläubigen oder der Unmuth der Regierenden bringen den Ehrgeizigen oft in eine schlimme und sittlich bedenkliche Lage²⁾.

Zweites Capitel. Inneres Leben.

Ueber das innere Leben giebt M. Lehren, die unter drei, den obigen entsprechende, wenn auch anders geordnete Gesichtspunkte sich einreihen lassen.

A. Leben und Gesundheit der Seele sind Gegenstand der Fürsorge in folgenden Lehren.

I. Der Seelenfriede wird wesentlich durch die Genügsamkeit gesichert. Die Neigung zur Pracht und zur Ueppigkeit führt zur Unzufriedenheit mit Gott, zu einer düstern Lebensanschauung, die überall Unrecht und Mängel sieht. Die beglückende Erkenntniss einer reichen Vorsehung erschliesst sich nur den tugendhaften und weisen Menschen³⁾. Darum verbietet das mosaische Gesetz nicht allein die gewaltsame Beraubung des Nebenmenschen (3. Mos. 19, 13); es will auch das Begehren nicht (2. Mos. 20, 17), das den Menschen antreibt, fremdes Eigenthum durch allerlei Mittel an sich zu bringen; ja auch das Gelüsten nach dem Besitze eines Andern (5. Mos. 5, 18) soll in der Seele nicht aufkommen⁴⁾. Die Gelübde der Enthaltbarkeit (4. Mos. 30, 3—17) sind in den Kreis der mosaischen Gesetzgebung gezogen worden, weil sie an Genügsamkeit gewöhnen⁵⁾.

II. Zur Behauptung der Seelenruhe dient die von M. auch aus anderen Gründen verlangte Mässigung in Freud und Schmerz⁶⁾.

24), über die Priestergaben (5. Mos. 18, 4; — 4. Mos. 15, 20; — 2. Mos. 23, 19; 34, 26; 5. Mos. 26, 2; — 5. Mos. 18, 3. 4) und über Schatzungsgelübde und Banngut (3. Mos. 27). ¹⁾ S. die Stelle S. 125, A. 8.

²⁾ Brief an Jos. Aknin (Briefs. 15 b unt. u. Kob. II, 31 b. Vgl. Mor. II, 36 über die Vermeidung falschen Ehrgeizes (bei dem Bilde des prophetischen Mannes).

³⁾ Mor. III, 12. Vgl. ob. S. 41.

⁴⁾ B. d. Ges., Verb. 365. 366 nach Mechilta zu 2. Mos. 20, 17 (nicht in unseren Mech.-Ausgg.), welche M. unter Verb. 366 erläutert; H. Geselah I, 9—12; Mor. III, 40.

⁵⁾ Mor. III, 48. ⁶⁾ Zu Berach. IX, 5. Vgl. S. 100 u. A. 3 das.

M. selbst ist ein Muster der Sanftmuth, Friedensliebe und Bescheidenheit Schmähungen gegenüber, die Andere aus der Fassung bringen. Verunglimpfungen seines religiösen und sittlichen Charakters, sagt er, könnten ihm weder schaden noch ihn in Zorn bringen. Er könnte so Etwas selbst hören oder sehen, und je nach den Umständen schweigen oder sanft antworten. Sich selbst sein Recht zu erstreiten, erscheint ihm unter seiner Würde¹⁾. Seine Freunde bittet er, sich seinetwegen nicht zu ereifern²⁾. Einst, als ich noch jung war, schreibt M. an seinen Schüler und Freund Ibn Aknin war ich ebenso heftig wie du, erregten Sophistereien und erlogene Streitsucht in mir Schmerz und Zorn; die reiferen Jahre machen milder. Auf die eigne Vervollkommnung in Erkenntniss und Sittlichkeit muss jeder echte Mensch bedacht sein, die herrschenden Thorheiten aber nicht beachten. Jeden so behandeln, wie er es verdient, hiesse, sagt M., in einer so verderbten Zeit wie die unserige, geradezu sich ein schlechtes Benehmen zur Gewohnheit machen. Nein, nach der Anleitung der talmudischen Lehrer (*Bab. mez.* 32 a) seinen Unmuth niederzukämpfen und grossherzig zu handeln, das will er unbeirrt als seine Lebensregel festzuhalten versuchen³⁾. Wer hingegen sich über die Unwissenheit der Menschen ereifern wollte, könnte nie zu zürnen aufhören und müsste ein Leben voll Gram und Kummer führen⁴⁾.

III. Für eine reine Seelenfreude hat die mosaische Lehre durch die Einsetzung ihrer drei Feste gesorgt. Freudige Stimmung und genussreiche Zusammenkünfte, die dem Menschen in der Regel Bedürfniss sind, werden durch sie möglich. Die wahre Freude wird aber nicht beeinträchtigt, wenn wir in den Zeiten des Glückes früherer Leiden gedenken, um Gott desto dankbarer zu sein. Dazu eben sollen das dürftige Brod und bittere Kraut am Passahfeste, wie das Wohnen in Hütten am Hüttenfeste uns anregen⁵⁾.

B. Auf Menschenwürde und innern Adel bezieht sich eine Reihe von ethischen Begriffen und Sätzen:

I. Ueber Reinheit und Heiligkeit (טהרה והקדושה *Mor.* III, 33)

¹⁾ Brief an Jos. Ibn Aknin (*Briefs.* 14 b od. *Kob.* II, 31 a).

²⁾ Brief an Jos. Ibn G'abir in Bagdad g. E. (*Chemd. genusah*, 6 a); s. das.

³⁾ Brief an Ibn Aknin in *Kob.* II, 29 b. ⁴⁾ Das. II, 30 b oder *Briefs.* 14 a Br.

⁵⁾ *Mor.* III, 43.

ist bereits oben die Auffassung des M. im Allgemeinen angegeben worden¹⁾. M. legt nun ein besonderes Gewicht auf die Einschränkung der sinnlichen Begierden; sie gehört nach ihm zu den umfassenden Absichten der mosaischen Gesetzgebung. Das Uebermass darin, sagt M., schädigt Körper und Geist zugleich, ist Anlass zu Friedensstörungen in der Familie wie in der Gesellschaft. Die Genussucht beruht auf dem Grundirrthum, das Vergnügen für einen Zweck des Lebens anzusehen. Das mosaische Gesetz wolle unser Denken und Wollen von den äusseren Genüssen ablenken, erkläre (5. Mos. 21, 18) z. B. schon die übermässige Gier in Speise und Trank für ein Belastungsmoment bei der Anklage des entarteten Sohnes²⁾ und verordne Weihe- und Priestergaben zum Theil zu dem Zwecke, um im Gebiete des Genusses die Entbehrung zu lehren³⁾. Auch seien die Enthaltungsgelübde (4. Mos. 30, 3—17) theilweise deshalb vom Gesetze zugelassen worden⁴⁾. — Besonders rechnet M. hierzu die Keuschheit, die auch in Blick, Phantasie und Wort nicht verletzt werden dürfe und deren Erhaltung das Gesetz durch allgemeine Mahnungen (3. Mos. 19, 29) und besondere Anordnungen (Das. 18, 6—23) beabsichtige⁵⁾. — Die allgemeine Regel für den Genuss ist schon oben⁶⁾ ausgesprochen worden; sie besteht, kurz gefasst, darin, sich auf das Nothwendige und Heilsame zu beschränken⁷⁾.

II. Zechgelage erklärt M. für schimpflich, weil Speise und Trank auf das Zuträgliche beschränkt sein sollen, Nichts aber vernunftwidriger sei, als durch Berauschung Körper und Geist zugleich zu beeinträchtigen. Nur im Anschluss an religiöse Handlungen seien gemeinsame Festmahle den alten Frommen in Israel zu eigner Betheiligung genehm gewesen⁸⁾.

III. Welcher Einschränkung der Gebrauch des Sprachvermögens zu unterziehen sei, ist bereits oben⁹⁾ im Allgemeinen gezeigt worden. Der Grund, weshalb schon allein M. die Sparsamkeit in Worten für geboten hält, ist die Erwägung, dass das Sprachvermögen eine Gabe Gottes sei (2. Mos. 4, 11), deren wir uns nur in edler und

¹⁾ S. 122, I. 1. 3. ²⁾ Mor. III, 33.

³⁾ Ob. S. 125, A. 10.

⁴⁾ Ob. S. 126 und A. 5 daselbst.

⁵⁾ B. d. Ges., Verb. 355; Mor. III, 8. 49.

⁶⁾ S. 106 ff.

⁷⁾ Deot I, 4; Mor. III, 8.

⁸⁾ S. ob. S. 14, A. 6.

⁹⁾ S. 108.

segensbringender Weise bedienen sollten¹⁾. Die philosophische Ethik, sagt M. an einer andern Stelle²⁾, hat viererlei Sprechen unterschieden: a) schädliches, b) ein aus schädlichem und nützlichem gemischtes, c) ein weder schädliches noch nützlich, d) durchaus nützlich, — und hat dieses letztere allein empfohlen, jedes andere aber verworfen³⁾. M. pflichtet diesem Gesichtspunkte gemeiner Nützlichkeit nicht bei, sondern giebt der in der jüdischen Religion vorkommenden Eintheilung den Vorzug. Dieser zufolge ist alles Sprechen in fünf Klassen zu bringen: a) gebotenes, b) verbotenes, c) verächtliches, d) löbliches, e) erlaubtes, bei dem jedoch Masz zu halten sei. — Hiernach sei auch die Frage über die Zulässigkeit weltlicher Lieder in nichthebräischer Sprache bei religiösen Festlichkeiten — dahin zu beantworten, dass der Inhalt allein den Ausschlag gebe. Das Lob der Tapferkeit, Freigebigkeit und anderer Tugenden sei in jeder Sprache gerechtfertigt, die Verherrlichung von Untugenden oder der Sinnenlust könne in keiner Sprache gutgeheissen werden und sei eher noch zulässig, wenn die Lieder nicht gerade hebräisch, in der Sprache der Offenbarung, gedichtet seien. — Wo nicht, sagt M. ferner⁴⁾, ausnahmsweise auf die Stimmung direct gewirkt werden muss⁵⁾, ist Musik und Gesang profanen Inhalts, die lediglich zur Belustigung dienen, nicht zu billigen. Die sinnliche Begierde sei zu zähmen, nicht zu entfesseln. Vollends also, wenn ein thörichter oder unzuchtiger Text damit verbunden, wenn Weingelage davon begleitet (Jes. 5, 12) und Frauen

¹⁾ *Sendschr. üb. d. Religionszwang* in *Chemd. gen.*, 6 b. ²⁾ *Zu Ab. I*, 17.

³⁾ Die weitere Ausführung und die Beispiele s. bei M. a. a. O. Vgl. die in kürzerer Fassung ganz entsprechende Stelle bei IBN GEBIROL, *Perlenlese*, 32 S. 37 Philippowski: ואמר שחכם אחד היה מאריך לשחוק, וכשהיה מדבר היה מדבר ברגילות. אמרו לו יום אחד, השמיענו בחסדך תוכן הדברים תועלתם והזקם. אמר להם, הדברים על ארבעה פנים. מהם דברים שחקה תועלתם ותירא מאחריהם, והריוח שבהם ההצלה. ומהם דברים אשר לא חקה תועלתם ולא תירא מנוקם, אם תעזבם, תקל משאם מעל גופך ולשונך. ומהם דברים לא חקה תועלתם ותירא מנוקם. ומהם דברים חקה תועלתם ותהיה בטוח מאחריהם, והנה הם הדברים שאחיה חייב לדבר בהם. והנה בטל שלשת רבעי ספר המדות. Es bleibe dahingestellt, ob das von M. hierbei angeführte ספר המדות, wie wahrscheinlich ist, die gemeinsame Quelle des IBN GEBIROL und M. sei oder M. die angegebene Stelle aus der *Perlenlese* entnommen und nur weiter ausgeführt habe. Vgl. ob. S. 12 und in anderer Hinsicht S. 29 bei A. 5.

⁴⁾ Arab. *Gutachten* von M. nebst deutscher Uebers. veröffentlicht von GOLDZIHNER in GRAETZ, *Monatsschr.* 1873, S. 176 ff. ⁵⁾ Vgl. ob. S. 106. 109.

zum Vortrage bestellt werden, widerstreiten sie der Aufgabe des «heiligen Volkes»; diese besteht in sittlicher Veredelung und wird durch Erregung entgegenwirkender Seelenkräfte, durch Tändelei und Eitelkeit gehindert¹⁾. Die Keuschheit müsse im Worte, dieser Gottesgabe, sich ebenfalls kundthun²⁾. — Zum verbotenen Sprechen, sagt M.³⁾, gehören besonders die üble Nachrede (לשון הרע) d. h. Herabsetzung des Nebenmenschen, auch wenn nur die Wahrheit ihm nachgesagt werde; sie sei nicht minder schlimm, wenn sie in argloser Form sich verberge (אבק לשון הרע)⁴⁾.

IV. Die **Wahl des Lebensberufes** ist nur dann des Menschen würdig, wenn ein nützliches Gewerbe oder das Studium und am besten beide in richtigem Verhältniss vereinigt zum Ausgangspunkte dienen. Hazardspielern wird mit Recht kein Vertrauen geschenkt, da sie eine für die menschliche Gesellschaft (mindestens) nutzlose Beschäftigung haben⁵⁾. Dagegen sind beiläufige spielende Beschäftigungen nicht unbedingt zu verwerfen; denn sie können auch für ernste Zwecke nützlich und werthvoll sein⁶⁾.

V. Zum Adel der Seele rechnet M. ferner die **Abneigung gegen die Annahme von Geschenken**⁷⁾, worin ihm Bibel⁸⁾ und Halachah⁹⁾ bereits vorangegangen.

VI. Die Würde des Menschen zeigt sich ferner an seinem **Muthe**. Die natürliche Anlage dazu ist die **Beherztheit** d. h. das Vermögen der Abwehr, dem Schädlichen gegenüber. Schon im Kindesalter sind verschiedene Grade dieses Vermögens sichtbar. Es wird durch begünstigende Anschauungen und durch Uebung gestärkt, durch hinder-

¹⁾ Vgl. *H. Iss. biah* XXII, 21 und *Mor.* III, 8.

²⁾ *Mor.* daselbst. ³⁾ *Zu Ab.* I, 17.

⁴⁾ Vgl. *zu Negaim* XII, 5; *Deot* VII, 2—6; die schöne Stelle *H. Tum. Zarat* XVI, 10.

⁵⁾ *Zu Mischn. Sanh.* III, 3. — Schärfer noch spricht sich ARIST. (*NE.* IV, 3) über den *αἰσχρολογία* (= *משחק בקוביא*) aus.

⁶⁾ *Mor.* III, 25; s. ob. S. 109, A. 1 und S. 124, A. 6. — Vgl. über das Spiel (*παιδιά*) ARIST. *NE.* X, 6 und *Pol.* VIII, 3.

⁷⁾ *H. Sech. umattanah* XII, 17. ⁸⁾ *Spr.* 15, 27.

⁹⁾ *Peah* VIII, 9 über Annahme von Unterstützungen bei nicht dringender Bedürftigkeit; über Verzichtleistung darauf auch im Falle des Bedürfnisses (s. hierzu die Abweichung im *palästinischen Talmud* und die Unterscheidung bei dem Mischnah-Erklärer SCHIMSCHON VON SENS); *M., H. Matn. anijim* X, 19.

liche Vorstellungen und Mangel an Gebrauch benachtheiligt¹⁾. Noth und Entbehrung sind für viele Menschen eine Schule der Tapferkeit und Unternehmungslust²⁾. Selbst ein Mangel in diesem Bereiche, wie es die Schroffheit ist, lässt sich dadurch verwerthen, dass dieselbe im Dienste der Wahrheit und des Rechtes angewendet wird³⁾. — M. selbst giebt uns ein Beispiel persönlichen Muthes und Gottvertrauens, wo es galt, mit eigener Gefahr seinen Glaubensgenossen Worte der Warnung und Tröstung zu senden⁴⁾. — In der Schlacht soll sich der Mannesmuth durch Tapferkeit bewähren⁵⁾; da müsse Vertrauen auf Gott und die gute Sache allein die Seele erfüllen und dazu antreiben, furchtlos das Leben zu wagen, als ob man der Lieben daheim nicht gedächte⁶⁾. Feigheit im Kriege sei durch das göttliche Gesetz zu wiederholten Malen verpönt, da es eines Jeden Pflicht sei, mannhaft Stand zu halten und muthig gegen den Feind vorzugehen⁷⁾. Abraham aber als Retter seines Neffen Lot sei uns nicht umsonst als ein Muster kriegerischer Tapferkeit vorgeführt worden (1. Mos. 14)⁸⁾.

VII. Die Schonung der Thiere ist uns nicht um der Thiere, sondern um unserer eignen Vervollkommnung willen geboten worden. Wir sollen uns an Milde und Mitleid gewöhnen und aller Grausamkeit fern bleiben. Sind wir daher auch durch Natur und Gesetz ermächtigt, die Thiere um unseres Nutzens willen zu tödten, so sollen wir es doch nicht aus Grausamkeit oder nur zu unserem Vergnügen thun⁹⁾. Darum sei auch auf ein vorschriftsmässiges Schlachten der zur Speise bestimmten Säugethiere und Vögel im mosaischen Gesetze hingewiesen (5. Mos. 12, 20), um die mildeste Form der Tödtung zu gebieten¹⁰⁾; darum sollen Mutterthier und Junges nicht zusammen, nicht an Einem Tage geschlachtet werden (3. Mos. 22, 28), um dem ersteren den schmerzlichsten Anblick zu ersparen und sei auch das Jagdgesetz vom Vogelneste (5. Mos. 22, 6 f.) neben seiner Absicht, die Gattung zu erhalten, zugleich dazu bestimmt, uns Erbarmen

¹⁾ Mor. II, 38.

²⁾ Das. III, 24 bei d. zweiten Erklärung des Wortes לַנְסוּתָךְ (5. Mos. 8, 16).

³⁾ Zu Ab. V, 20.

⁴⁾ Sendschr. nach Jemen, Schluss.

⁵⁾ Vgl. ARIST., NE. III, 9: Der Tapfere im Felde sei κυρίως ἀνδρεῖος.

⁶⁾ H. Melach. VII, 15.

⁷⁾ B. d. Ges., Verb. 58 zu 5. Mos. 3, 22 u. 7, 21.

⁸⁾ Mor. III, 50.

⁹⁾ Das. III, 17. Vgl. ob. S. 124, A. 6.

¹⁰⁾ Mor. III, 26. 48.

für die Thiere und umsomehr für die Menschen zu lehren¹⁾. Aus derselben Rücksicht auf unser Gemüth verbiete das mos. Gesetz (5. Mos. 25, 4), das Thier beim Dreschen am Fressen zu hindern²⁾.

C. Die Erwerbung und Wahrung **geistigen Eigenthums** hat, wie wir gesehen haben³⁾, für M. die Bedeutung einer geistigen Selbsterhaltung, da sie nach ihm das eigentliche Mittel zur Unsterblichkeit ist.

I. Um die Begründung eines geistigen Eigenthums zu sichern, muss ein gewisser **Idealismus** im Leben vorwiegen. Sowohl dem religiösen wie dem weltlichen Studium, welches in seiner Vereinigung eine höhere Weltanschauung und wahre Gotteserkenntniss ergiebt, muss ein grösseres Interesse und, wo möglich, ein grösseres Zeitmasz zugewendet werden als der Erwerbsthätigkeit; eine zu weit getriebene Beschäftigung mit den materiellen Bedürfnissen und vollends mit dem Ueberflüssigen schädigt die Bereicherung des Geistes⁴⁾. Darum schiebe man ja nicht die Arbeit für den Geist immer weiter hinaus, in der vorgeblichen Absicht, die äusserlichen Angelegenheiten nur erst gänzlich zu erledigen⁵⁾. Verzichtleistung auf Besitzthum und Bequemlichkeit um unseres Geistes willen darf uns nicht als eine übertriebene Zumuthung erscheinen⁶⁾; die Geschichte der früheren Zeit zeigt uns viele herrliche Beispiele dieser Art⁷⁾. Und fehlt es der feurigen Jugend an Ernst und Neigung zu solcher Verwendung erübrigter Musse, so steigt doch naturgemäss mit der Zunahme der Jahre auch das Interesse an geistiger Sammlung und theoretischer Erkenntniss⁸⁾.

II. Die Studien führen aber zur Aneignung geistigen Eigenthums nur dann, wenn sie mit **Gründlichkeit** betrieben werden. Nicht geniessende und behagliche Lectüre, sondern Arbeit und Anstrengung des Geistes führen den Jünger der Wissenschaft zu seinem Ziele⁹⁾. Das Gegentheil davon, die Oberflächlichkeit, die sich breit macht und über Wissenschaften abspricht, ohne dieselben genauer zu kennen,

¹⁾ Das. III, 48.

²⁾ Das. III, 42.

³⁾ Ob. S. 38, A. 2; S. 51, A. 4; S. 57, A. 1; S. 99, A. 2; S. 101, 4; S. 103, V.

⁴⁾ *Zu Sanh.* III, 3; *Mor.* I, 34, Grund 5. ⁵⁾ *H. T. tor.* III, 7. 9 Schluss.

⁶⁾ Das. III, 6.

⁷⁾ Das. III, 5.

⁸⁾ *Mor.* III, 51.

⁹⁾ *Zu Ab.* V, 22. — Vgl. die schönen Stellen über das Studium der Religionsquellen in *H. T. tor.* III, 12 und über metaphysische Studien *Mor.* I, 34, Grund 3 Anf.

ist ein weit verbreitetes Uebel, zuweilen auch bei denen zu finden, die in einer bestimmten Wissenschaft sich wirklich hervorgethan haben¹⁾. Ist doch die Oberflächlichkeit gar so bequem, um in allen Disciplinen — sie mögen nun die Natur oder die Sitten oder die Religion behandeln — über Schwierigkeiten leicht hinwegzukommen und tolle Einfälle als Theorien aufzustellen; wogegen die Gründlichkeit sich mit Zweifeln und Schwierigkeiten plagt und sorgfältiges Nachdenken sich nicht ersparen kann²⁾. Namentlich ist eine gründliche wissenschaftliche Vorbereitung für philosophische Studien nothwendig, wo Missverständniss und Irrthum dem gewöhnlichen Manne allenthalben drohen³⁾. Der nach Alter, Fassungsgabe und Wissensstufe noch ungereiften Jugend vorzeitige Belehrungen metaphysischer Natur in der Schriftdeutung oder in philosophischen Disciplinen zu geben, ist für dieselbe ebenso verhängnissvoll wie für Säuglinge die schwere Nahrung durch Brod und Fleisch⁴⁾. Es sei vielmehr ein bestimmter Studiengang unverbrüchlich einzuhalten⁵⁾. Indessen gebe es auch eine abzuweisende falsche Gründlichkeit, die Beweise verlangt, wo die Natur der Sache dieselben unmöglich macht, das Unerwiesene wie ein Widerlegtes verwirft oder die im Erkenntnissgebiete berechtigten Ansprüche der menschlichen Wissbegierde übertreibt⁶⁾.

III. **Sachlichkeit** ohne Einmischung persönlicher Beziehungen gehört zu den Bedingungen wahrer Wissenschaft. M., der als Schriftsteller nur die Eine Absicht hatte, seinen Lesern förderlich zu sein, verschmähte deshalb, seiner eignen Erklärung gemäss, durch die Autorität und Verherrlichung oder durch Herabsetzung und Verkleinerung Anderer zu wirken⁷⁾.

¹⁾ *Pirk. Mosch.* 25, fol. 53 a. f.

²⁾ *Sendschr. an Sult. Almalik* in *K. chem.* III, S. 27. ³⁾ *Zu Chag.* II, 1.

⁴⁾ *Mor.* I, 33 und 34, Grund 2. — Vgl. BACHJA, *Hpfl.* V, 5 S. 285. — Sehr geringe Kenntniss Maimonidischer Grundsätze verräth oder setzt bei seinen Lesern der Verf. der dem M. untergeschobenen Schrift *מגלה סתרים* (in *Chemd. gen.*, 42 a ff. od. in *Kob.* II, 35 a ff.) voraus, da er M. die Kabbalah damit empfehlen lässt, dass sie die schwierigsten metaphysischen Probleme leicht erkennen lehre, während die Philosophie mühselige Studien erfordere, ohne darum volle und sichere Erkenntniss zu schaffen.

⁵⁾ *Mor.* I, 34, Grund 3. Vgl. ob. S. 108, A. 2. ⁶⁾ *Mor.* I, 32.

⁷⁾ *Abhandlung über Auferstehung, Einl.* Ende. — Vgl. S. 11 und A. 2 das.

IV. Schlimmer als mangelhaftes ist das falsche Wissen, ist der **Aberglaube** mit all den bedenklichen Verirrungen in seinem Gefolge. M. spricht die feste Ueberzeugung aus, dass alle Zauberei und Zeichendeutung nichtig sei und auf Täuschung beruhe; die Zauberer seien Betrüger, die zugleich sich selbst vielleicht betrügen, da die Vernunft den vermeintlichen Wirkungen ihrer Hantierungen widerstreite. Ihre falsche Grundlage sei die Astrologie, welche ihrerseits auf Vergötterung der Gestirne beruhe — einer Verirrung, die den Sterndienst, das eigentliche Wesen alles Götzendienstes nach M., hervorgerufen. Darum verbiete unser Gesetz alle diese irreleitenden Handlungen¹⁾. Es suche die Wurzel derselben, den Götzendienst in Gedanken, Worten und Handlungen durch eindringliche Abmahnungen und Strafandrohungen auszurotten²⁾; bekämpfe den Wahnglauben und das Treiben der mit Astrologie³⁾, Todtenbefragung⁴⁾, Zauberei⁵⁾, Wahrzeichen⁶⁾ sich Befassenden und suche so den Geist rein und frei für besseres Wissen zu erhalten.

V. Zur Wahrung des geistigen Eigenthums gehört das **Märtyrertum** in denjenigen Fällen, wo es gilt, die Verläugnung der Ueberzeugung und der Grundsätze den empörendsten Zumuthungen oder der absichtlichen Bekehrungssucht gegenüber auch mit Gefährdung des Lebens abzuweisen. In grossem Maszstabe und bewunderungswürdiger Weise erscheint diese Kundgebung der Ueberzeugungstreue in der Geschichte Israels, die uns Beispiele sowohl der Aufopferung von Leben, Besitzthum und Heimath um des religiösen Glaubens willen als auch der bleibenden und gefahrdrohenden Anhänglichkeit von Denen vorführt, welche gezwungen (אֲנוּסִים) nur äusserlich der Gewalt sich mehr oder weniger gefügt hatten⁷⁾.

VI. Unser geistiges Eigenthum sollen wir schliesslich in **leben-**

¹⁾ Mor. III, 37. Vgl. H. Ab. sar. XI, 16.

²⁾ H. Ab. sar. II, 1—3; III, 5; V, 10. 11; VI, 3—6; XII, 11. 13; — Mor. III, 29.

³⁾ B. d. Ges., Verb. 32; H. Ab. sar. XI, 8—9; Mor. III, 37 g. E. — Vgl. zu Pes. IV, 9 und ob. S. 65, A. 6.

⁴⁾ B. d. Ges., Verb. 38; H. Ab. sar. VI, 1; XI, 13.

⁵⁾ B. d. Ges., Verb. 31. 32; H. Ab. sar. VI, 1—2; XI, 6—10. 12. 14; — Mor. III, 29. 37. ⁶⁾ B. d. Ges., Verb. 33; H. Ab. sar. XI, 4.

⁷⁾ Sendschr. üb. Religionszwang in Chemd. gen. 9 b Mitte; B. d. Ges., Geb. 9; Jes. hat. V, 1 ff.

diger und frischer Wirksamkeit in uns erhalten, wofür wenigstens auf religiösem Gebiete das mosaische Gesetz durch seine Einsetzungen gesorgt hat¹⁾).

Zweiter Abschnitt.

Sittlichkeit in der menschlichen Gemeinschaft.

Die Sittlichkeit, in wiefern sie im Gebiete menschlicher Gemeinschaft zum Vorschein kommt, zeigt sich theils in den allgemeinen, theils in bestimmten gegenseitigen Verhältnissen der Menschen zu einander.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Verhältnisse in der menschlichen Gemeinschaft.

Die ethischen Lehren des M. für die gesellschaftlichen Verhältnisse allgemeiner Natur, lassen sich in die Begriffe: Gemeinsinn, Gerechtigkeit, Wohlwollen und Unterordnung zusammenfassen.

A. Wir stellen zuerst die zum **Gemeinsinn** gehörigen Lehren zusammen.

I. **Geselligkeit und gegenseitige Liebe** sind dem Menschen ein unentbehrliches Bedürfniss. Das mosaische Gesetz hat für deren Befriedigung und Steigerung durch Anordnung regelmässiger genussreicher Zusammenkünfte der Volksgenossen gesorgt²⁾. Darum ist das Einsiedlerleben unter gewöhnlichen Verhältnissen unbedingt zu verwerfen und auch die zeitweilige Zurückgezogenheit nur dem Weisen zu tieferem Nachdenken zu empfehlen³⁾.

II. Darum verlangt M. ferner den **Anschluss an die herrschende**

¹⁾ Mor. III, 46 Schl. Diese Stelle gehört, wie inzwischen REIFMANN (השחר III, S. 373) schon bemerkt hat, an das Ende von Cap. 43, wo in der That ein Schluss vermisst wird, wie er von Cap. 39 an nach der Anführung von Einzelheiten regelmässig vorkommt. Freilich hat bereits MUNK's Original diese Versetzung, vermuthlich weil M. auch in s. *Mischneh torah* die Vorschriften über die Wallfahrt an den Festen (עליית הרגל) und die Torah-Verlesung in feierlicher Versammlung (מצות הקהל) in dem Buche von den Opfern (ספר קרבנות) und nicht in dem Buche von den religiösen Zeiten (ספר זמנים) behandelt. — Uebrigens ist טועם חועלה החג bei Tibbon = טועם חועלה העלייה לרגל; er durfte das arab. آحج um so eher durch das entsprechende hebräische Wort חג übersetzen, als M. selbst das hebr. חג für «wallfahren» gebraucht (*H. Bet. habeck.* I, 1: וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה), wozu ihm Ps. 42, 5 schon das Vorbild geliefert hat.

²⁾ Mor. III, 43 und 46 Schl. (s. A. 1). ³⁾ S. 88 f. und S. 116, 1.

Sitte auch in geringfügigen Dingen und glaubt, dass die mosaischen Reinheitsgesetze unter Anderem hierzu anleiten sollten¹⁾.

III. Wir wissen bereits, wie nachdrücklich M. zur **Rücksicht auf die öffentliche Meinung** und zur Vermeidung selbst des Scheines von Allem ermahnt, was ein öffentliches Aergerniss und eine Irreleitung des Urtheils über den Werth und die Würde der Religion herbeiführen könnte²⁾.

IV. Die mögliche **Höhe und wohlthuende Kraft eines idealen Gemeinnsinns** bekundet M. durch sein eignes herrliches Beispiel, wenn er über den Tod einer Tochter sich tröstet und seinen treuen Schüler beruhigt durch den Hinweis auf das Ganze der menschlichen Verhältnisse, die, wenn auch nicht absolut, so doch vorwiegend günstig gestaltet seien und durch diesen wohlthuenden Eindruck den Einzelnen über seinen eignen Jammer einigermaßen hinwegheben können³⁾. — Verwandt hiermit ist die von M. gegebene Erklärung einer biblischen Gesetzesvorschrift (4. Mos. 35, 25) durch den Hinweis darauf, dass der eigne Schmerz eines Jeden in einem die ganze Gesamtheit ergreifenden aufgeht und verschwindet⁴⁾.

B. Im Gebiete der **Gerechtigkeit** (צדק) sind sehr beachtenswerthe Lehren anzuführen.

I. Die Gerechtigkeit in Bezug auf das **Eigenthum eines Andern** besteht fürs erste darin, dasselbe in keiner Weise zu schädigen oder durch uns Gehöriges schädigen zu lassen. Zur Abmahnung sollen die jüdischen Gesetze über den Schadenersatz dienen. Wir sollen aber ferner unsere Nebenmenschen vor Schaden schützen, indem wir Verlorenes, das wir gefunden, ihm redlich zustellen und so eine für das Wohl der Gesellschaft unentbehrliche Pflicht üben⁵⁾. — Zur Rechtchaffenheit gehört die gewissenhafte Leistung übernommener Arbeit. Der gedungene Arbeiter wird durch das mosaische Gesetz allseitig geschützt; er darf aber auch seinen Herrn nicht durch Zeitverschwendung und Schlaffheit beeinträchtigen⁶⁾. — Im Geschäftsverkehr soll strengste Redlichkeit in Wort und That herrschen⁷⁾; auch

¹⁾ Mor. III, 47.

²⁾ Vgl. ob. S. 42.

³⁾ Briefs. 15 b Br. od. Kob. II, 31 b.

⁴⁾ Mor. III, 40. Vgl. Biur zu MENDELSSOHN's Uebers. bei 4. Mos. 35, 25.

⁵⁾ Mor. III, 40.

⁶⁾ H. Sechirut (ה' שכירות) XIII, 7.

⁷⁾ Deot II, 6.

nicht in den geringfügigsten Dingen darf ein Betrug vorkommen¹⁾. Der Geist der Billigkeit, der das jüdische Civilrecht durchdringt, soll auch uns beseelen. Dahin gehört, dass wir bei Geschäften einen Vorthail auch der andern Partei gönnen und nicht uns allein allen Nutzen zuzuwenden suchen²⁾. — Selbst im Feldlager, wo Raub, Gewaltthat und andere Laster leicht einreissen, soll der Israelit sich Gott nahe fühlen (5. Mos. 23, 15) und nicht in die Rohheit barbarischer Heiden verfallen³⁾. — Schliesslich kann nach M. nicht das äussere Eigenthum allein, auch das geistige Eigenthum eines Andern kann veruntreut werden; so wenn ehrgeizige, aber arbeitsscheue Menschen einen verdienstvollen Dichter oder Schriftsteller um seinen Ruf beneiden und deshalb, wo sie können, sich die Urheberschaft fremder Schöpfungen zuschreiben (Plagiatores)⁴⁾.

II. Eine Ungerechtigkeit gegen die **Ehre eines Andern** ist die oben bereits besprochene üble Nachrede⁵⁾. Dahin gehört aber auch das Selbstlob auf Unkosten Anderer und die Verdächtigung⁶⁾. — Tugend und Weisheit gebieten auch dem unumschränkten Herrn, die Ehre seines Untergebenen und wäre es sein Leibeigener, der ihm gesetzlich ganz preis gegeben ist, zu schonen⁷⁾. Und so soll auch der Richter seine weit gehenden Befugnisse nie zur Ehrenkränkung seiner Mitmenschen missbrauchen⁸⁾.

III. Gerecht werden wir unseren Nebenmenschen hinsichtlich der **Wahrheit**, indem wir ohne Eigensinn und Rechthaberei nachgeben, wenn wir widerlegt werden. Dafür ist M. ein Lehrer durch sein eignes Beispiel. Er hält sich nicht für unfehlbar und giebt gern, wie er erklärt, Irrthümer in seinen Meinungen, Lebensregeln und Gewohnheiten auf⁹⁾. Er freut sich, eingehende Leser für sein *Mischneh torah* gefunden zu haben und erquickt sich daran in seinen alten Tagen; dabei erweisen sich die vorgebrachten Einwürfe nicht als gerechtfertigt, da er sie widerlegt¹⁰⁾. Er lehnt endlich dankend das grosse Lob ab, das ein versteckter Gegner zur Versüssung seiner Einwendungen den-

¹⁾ H. Tesch. IV, 4. Vgl. oben S. 42, B. ²⁾ Mor. III, 42.

³⁾ Das. III, 41. ⁴⁾ Das. II, 40. ⁵⁾ S. S. 130 u. A. 3. 4 das.

⁶⁾ H. Tesch. IV, 4: החושד כשרים und המחכר בקלון חברו.

⁷⁾ H. Abadim IX, 8. ⁸⁾ H. Sanh. XXIV, 10.

⁹⁾ Brief an Ibn Aknin 15a Br. u. Kob. II, 31a.

¹⁰⁾ Briefs. an Jonatan Kohen in Lünel fol. 40a Br. od. Kob. I, Bescheid 49.

selben vorangestellt hat und erklärt dergleichen für überflüssig, da er im Gegentheil jeder Prüfung seiner Arbeiten sich freue¹⁾.

IV. Zur Gerechtigkeit gehört schliesslich auch die **Dankbarkeit** für empfangene Wohlthaten. Wessen du, sagt M., auch nur an Einem Tage deines Lebens bedurft hast, wer dich je gefördert oder in der Noth dir geholfen hat, und wäre dir später auch ein Leid von ihm geschehen — du musst ihm gedenken, was er vormals an dir gethan. So lautet das Gesetz: «Du sollst den Aegypter nicht abweisen; denn du warst ein Fremdling in seinem Lande» (5. Mos. 23, 8), — wie viele Leiden auch die Aegypter unseren Vätern bekanntlich bereitet haben²⁾.

C. Eine Reihe von Erörterungen bei M. schliessen sich an das **Wohlwollen** (חסד).

I. Eine thätige Bewährung des Wohlwollens sind die **Liebeserweisungen** einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Sie bestehen, sagt M., entweder in Hülfe durch Geld, wie Almosen, Lösung Gefangener u. dgl.; oder in Hülfe durch persönliche Leistungen, wie Todtengeleit, Tröstung Leidtragender, Besuch im Hochzeitshause u. s. w.³⁾.

1. Die Hülfe durch Geld wird geleistet in Gaben der Wohlthätigkeit, denen sich schon deshalb Niemand entziehen sollte, weil bei dem Wechsel menschlicher Schicksale Jeder in die Lage kommen kann, derselben zu bedürfen⁴⁾. Das mosaische Gesetz hat durch mehrere Anordnungen eine beiläufige Erziehung und Gewöhnung zur Wohlthätigkeit beabsichtigt⁵⁾. — Doch soll die Freigebigkeit ihre Grenzen einhalten, damit nicht der verschwenderisch Gebende selbst zum Armen werde und wiederum Anderen zur Last falle⁶⁾. — Höher steht und förderlicher ist das Darlehn an Arme, schon weil es den Verschämten, die jede andere Unterstützung abweisen, die einzige annehmbare Hülfe bringt⁷⁾. Die jüdischen Gesetze über das Darlehn

¹⁾ Brief an das Schulhaupt Sam. halevi in Bagdad fol. 43a od. Kob. I, Besch. 156. ²⁾ Mor. III, 42. ³⁾ Zu Peah I, 1. ⁴⁾ Mor. III, 35.

⁵⁾ Das. III, 39 (ob. S. 89 u. A. 5 das.; S. 125, A. 10; S. 128, A. 3); vgl. III, 46.

⁶⁾ Ob. S. 90 aus Perak. IV; H. Arachin VIII, 13 im Anschlusse an die Mischnah Arach. VIII, 4 (vgl. ARIST., NE. IV, 2); H. Matn. anij. VII, 5; besonders aber Sendschr. nach Jemen S. 47 ed. HOLUB.

⁷⁾ B. d. Ges., Geb. 197. Vgl. schon R. SIMON B. LAKISCH: גדול המלוה יותר מן העושה צדקה (Schabb. 63a).

athmen Schonung, Mitleid und Gunst für die Armen, wie z. B. das Verbot der Pfändung von Gegenständen, die zum Lebensunterhalte unentbehrlich sind (5. Mos. 24, 6)¹⁾. — Acht Stufen der Mildthätigkeit stellt M. zusammen. Als die höchste derselben bezeichnet er die wirkliche Aufhülfe, bestehend in der Vermittelung eines nährenden Gewerbes für den herabgekommenen Mitmenschen, sei es durch eine Schenkung oder durch einen Vorschuss oder Heranziehung zur Erwerbsgemeinschaft oder Beschaffung von Arbeit. Denn diese Aufhülfe führt zur Unabhängigkeit und ist insofern die grösste Wohlthat²⁾.

2. Zur Hülfe durch persönliche Leistung gehört z. B. auch der vom mosaischen Gesetze geforderte Schutz für den in das Land Israels geflüchteten Sklaven, dem ein Wohnsitz und ein Auskommen im Lande gewährt und kein kränkendes Wort gesagt werden soll (5. Mos. 23, 17). Aber, sagt M., weit von diesem Edelmuthe entfernt ist der blinde Eifer gastfreien Schutzes für flüchtige Verbrecher, welcher auch noch (bei den Arabern) durch Wort und Lied verherrlicht werde. Nicht so das mosaische Gesetz. Nach diesem soll der Schuldige durch Niemand seiner Strafe entzogen und durch keinen geweihten Ort geschützt werden (2. Mos. 21, 14). Falsches Mitleid dürfe die Gerechtigkeit nicht hemmen; denn Mitleid mit den Verbrechern sei eine Grausamkeit gegen deren sämtliche Mitmenschen³⁾. — Auch ein Muster uneigennütziger Hülfeleistung wird uns durch die h. Schrift in Abrahams Verhalten bei der Bedrängniss seines Neffen Lot vorgehalten (1. Mos. 14)⁴⁾.

II. Das wahre Wohlwollen zeigt sich in **mitfühlender Schonung**. Den Ausspruch der *Mischnah* über die Rechtzeitigkeit des besänftigenden oder tröstlichen Zuspruchs (*Abot* IV, 18) bezeichnet M. als eine ethische Regel für den wünschenswerthen Zustand menschlichen Umgangs⁵⁾ und erkennt in dem Gesetze von dem kriegsgefangenen Weibe (5. Mos. 21, 10—14) unter Anderem die Forderung einer humanen Rücksicht auf Schmerz und Trauer⁶⁾.

III. Wohlwollen schliesst die **Duldsamkeit** für abweichende Glaubensansichten und Lebensformen in sich. Auf eine Anfrage em-

¹⁾ Mor. III, 39.

²⁾ H. Matn. anij. X, 7—14; vgl. Malw. welow. I, 1.

³⁾ Mor. III, 39; vgl. III, 35 zu Klasse 7.

⁴⁾ Mor. III, 50; vgl. ob. S. 131

bei A. 8.

⁵⁾ Zu Abot IV, 18.

⁶⁾ Mor. III, 41 Schl.

pfiehlt M. mit sehr humanen Worten die ägyptischen und ihnen ähnlichen wohlgesinnten Karäer der brüderlichen Theilnahme seiner Glaubensgenossen bei religiösen Feierlichkeiten¹⁾, erkennt in dem eben erwähnten Kriegsgesetze zugleich die Forderung, die religiösen Gewohnheiten, ja selbst den Götzendienst des kriegsgefangenen Weibes eine Zeitlang zu dulden²⁾ und vertheidigt ebenso gerecht und menschlich wie tiefblickend und weise die zwangsweise ihrer Religion entzogenen Glaubensbrüder³⁾ gegen die Angriffe kurzsichtiger und unduldsamer Männer, — ohne jedoch darum der schwachen Nachgiebigkeit, der Lässigkeit in der Erfüllung religiöser Pflichten oder dem freiwilligen Verharren in der Zwangslage das Wort reden zu wollen⁴⁾.

D. Die **Unterordnung** (ענוה), der wir als Demuth in der allgemeinen Ethik bereits begegnet sind⁵⁾, äussert sich nach M. innerhalb der menschlichen Gesellschaft in den nachfolgenden bestimmten Formen.

I. Die **Ehrerbietigkeit gegen überragende Personen** erscheint zunächst in dem biblischen Gesetze von der Ehrenerweisung für das Alter (3. Mos. 19, 32). Dieselbe gebührt nach M. auch ungelehrten und heidnischen Greisen von Seiten der gelehrtesten jüngeren Personen⁶⁾. Ferner soll die Schriftgelehrsamkeit höher als jeder äussere Rang gelten und in ihren Vertretern geehrt werden⁷⁾. Wer aber, sagt M., von geistig hervorragenden Männern herangezogen wird, versuche nicht eine grössere Annäherung zu gewinnen, als ihm zuge-dacht ist. Wie beim Feuer eine gewisse Entfernung die wohlthuende Wärme gewährt, während die Nähe und Berührung Schaden bringt, so kann die Zudringlichkeit, die das Masz der verstatteten Vertraulichkeit überschreitet, uns nachtheilig werden⁸⁾.

II. Der **Gesammtheit** und der herrschenden **Ordnung** sich willig zu **fügen**, ist Pflicht. Parteiungen und Streitigkeiten in den Gemeinden sind sehr verwerflich und durch Sittenlehre und Religionsgesetz einstimmig verurtheilt⁹⁾. Sogar erlittenes Unrecht mit

¹⁾ Briefs. 49a Br. od. Kob. I, 35b. ²⁾ Mor. III, 41 Schl. ³⁾ S. ob. S. 134.

⁴⁾ Sendschr. üb. d. Religionszwang in Chemd. gen. 6a. 9a. 11. 12; vgl. Jes. hat. V, 4. ⁵⁾ S. 86 f.

⁶⁾ H. T. tor. VI, 9 nach ISA B. JEHUDAH u. AA. (Kidd. 33a). Vgl. ob. S. 5, A. 4.

⁷⁾ H. T. tor. VI, 1 (nach R. JOSE in Kidd. 33b); III, 2 (nach Mischn. Horajot III, 8). ⁸⁾ Zu Ab. II, 10.

⁹⁾ Briefs. 50b Br. od. Kob. I, Besch. 148, fol. 29b; vgl. H. Ab. sar. XII, 14.

Sanftmuth ertragen lehrt M. durch sein eignes Beispiel¹⁾. Nachgiebigkeit, Gefügigkeit und Willfährigkeit sucht das mosaische Gesetz in seinen Bekennern zu fördern sowie deren Gegentheil, Härte und ungeschliffenes Wesen, zu bekämpfen²⁾.

III. Aus dem angeführten Gesetze, das Alter zu ehren, leitet M. die Pflicht der **Bescheidenheit** im Allgemeinen her³⁾. Die Demuth vor Gott⁴⁾, deren Pflege verschiedene Gesetze der Offenbarungslehre sich zur Aufgabe machen, schützt den Menschen auch vor Uebermuth im Verkehr mit Anderen⁵⁾. Dazu gehört freilich ferner die Erkenntniss eigener Mängel, diese aber ist, wie M. bemerkt, nicht Jedermanns Sache; dazu sind ein guter Charakter und eine entsprechende Erziehung erforderlich⁶⁾. Den dünkelfaften Mann erklärt er für den schlimmsten Gegner⁷⁾. Er selbst nimmt den Tadel mit musterhafter Bescheidenheit und Wahrheitsliebe hin⁸⁾. Aus einem Sittenbuche theilt M. die Probe einer übertriebenen Demuth, einer abscheulichen Behandlung gegenüber, mit, wohl mehr um zu zeigen, was der Mensch aus Demuth ertragen könne als was ihm zu ertragen gezieme⁹⁾.

Zweites Capitel. Bestimmte gegenseitige Verhältnisse.

Die bestimmten Verhältnisse in der menschlichen Gesellschaft beruhen theils auf freier Wahl, theils auf gegebenen Beziehungen.

A. Die gegenseitigen Verhältnisse aus freier Wahl sind wiederum entweder persönlicher Natur oder sind im Berufe begründet.

I. Zu den frei gewählten Verhältnissen persönlicher Natur gehören der Umgang, die Freundschaft, die Vormundschaft.

1. Der Umgang und im Zusammenhange damit der Wohnort ist, nach der bestimmteren Zusammenfassung einzelner talmudischer Sätze durch M., für den Menschen von wesentlicher Bedeutung hinsichtlich seiner sittlichen Entwicklung und Führung. Darum soll man nach M. den Umgang mit Weisen und Gerechten suchen, um von ihnen

¹⁾ Briefs. 14b u. 15a Br.; ob. S. 127.

²⁾ Mor. III, 33.

³⁾ Mor. III, 36; vgl. ob. S. 90, A. 3.

⁴⁾ Jes. hat. II, 2; IV, 1.

⁵⁾ Mor. III, 39. 43. Vgl. BACHJA's *Hpfl.* VI, 8 S. 380, wo die Demuth vor Gott als Princip aller Tugend und Pflicht und aller Erhebung zum Bessern gilt.

⁶⁾ Briefs. 14b Br. od. Kob. 31a.

⁷⁾ Briefs. 15a und Kob. das.

⁸⁾ Ob. S. 137, A. 9 und S. 127, A. 3.

⁹⁾ Zu Ab. IV, 4 und Brief an Chasdai halevi, 5a Br. od. Kob. II, 24a.

stets zu lernen, und den der Schlechten meiden. Einen Ort, wo die Verderbtheit überhand genommen, darf man deshalb zum Wohnsitze nicht wählen und muss, wenn man darin ist, ihn verlassen, sobald die Umstände es erlauben. Giebt es gar keine Möglichkeit zu einem leidlich sittlichen Umgange, so ist das Einsiedlerleben in solchem Falle vorzuziehen¹⁾.

2. Hinsichtlich der Freundschaft führt M.²⁾ im Namen des ARISTOTELES³⁾ einen Ausspruch an, der aus den Händen der Uebersetzer oder der für M. maßgebenden Erklärer und Bearbeiter der Aristotelischen Ethik nicht ohne Zuthat und Aenderung hervorgegangen und an ihn gelangt ist. Drei Arten von Freunden gebe es, entsprechend dem dreifachen Gegenstande ihrer eigentlichen Zuneigung⁴⁾: dem Nutzen, dem Behagen und der Tugend. Auf dem Nutzen beruhe die Zuneigung zweier Geschäftsgenossen oder des Königs und seiner Soldaten. Das Behagen sei entweder Genuss (das Angenehme) oder Sicherheit. Der Genuss oder das Angenehme sei Gegenstand der Zuneigung bei Personen verschiedenen Geschlechts; die Sicherheit liebe, wer einen zuverlässigen Freund suche. . . . Die Freundschaft aus Tugend aber beruhe auf der gemeinsamen Liebe zum Guten; diese Freundschaft sei die wahre und von ARISTOTELES empfohlene⁵⁾. — M. selbst kann auch in der Freundschaft uns zum Muster dienen. Offen spricht er berechtigte Vorwürfe gegen seinen Freund Jefet aus, um dann dem Gefühle wärmster Zuneigung desto

¹⁾ Deot VI, 1. 2; vgl. ob. S. 88, A. 2 u. S. 135, A. 3.

²⁾ Zu Ab. I, 6.

³⁾ NE. VIII, 2. sagt ARIST.: Das Liebenswerthe (τὸ φιλητόν) sei gut oder angenehm oder nützlich. Dann VIII, 3 Anf.: Diese drei Dinge, das Gute, das Angenehme und das Nützliche, seien der Art nach verschieden und danach auch die Liebesäusserungen und die Freundschaften. Es gebe also drei Arten der Freundschaft, der Zahl nach gleich den der Liebe gewürdigten Dingen. Endlich VIII, 4 erklärt A. die Freundschaft der Guten und Tugendhaften für die vollkommne Freundschaft.

⁴⁾ Die unverständlichen Anfangsworte der Anführung bei M. zu Ab. I, 6 lauten nach Ar. und B.: והאהוב אחד הוא ואחת והאוהבים שלשה מינים; in den anderen Ausgaben und schon in N ist ואחת als unverständlich weggelassen worden, ohne dass das Uebrige dadurch erklärlicher wird. Es ist aber ein alter Schreibfehler für: והאהוב אחד הוא ואחד והאוהבים שלשה מינים. S. die vor. Anm.

⁵⁾ Die Abweichung von ARIST. besteht ausser den hinzugefügten Beispielen besonders in der Erweiterung des «Angenehmen» zum Behagen, unter welchem dann das Angenehme als Unterart neben der Sicherheit erscheint.

ungehinderter Ausdruck zu geben; denn «alle Vergehen verhülle die Liebe» (Spr. 10, 12)¹⁾.

3. Die Vormundschaft soll, sagt M., wiewohl eine Rechenschaft vor Menschen, dem jüdischen Erbrecht zufolge, nicht verlangt wird, mit treuer Gewissenhaftigkeit geübt werden. Der Vormund soll vor sich selbst Rechenschaft halten und sich sehr hüten, des hoch und erhaben thronenden Vaters der Waisen je zu vergessen²⁾.

II. Zu den **im Berufe begründeten Verhältnissen** gehören die zwischen Lehrern und Schülern, Richtern und Untergebenen, Herrschern und Unterthanen.

1. Der Beruf des Lehrens begründet eine geistige Gemeinschaft zwischen dem Lehrer als dem Gebenden und den Schülern als Empfängern, obgleich, wie M. nach dem *Talmud* bemerkt, der Lehrer sich durch die Anregungen seiner Schüler gelegentlich wohl auch in seinem Wissen am bedeutendsten gefördert fühlen kann³⁾. Was aber die Schüler fortwährend aus der allein auf die Bereicherung ihres Geistes gerichteten Berufsthätigkeit ihres Lehrers gewinnen, verdient deren dankbare Ehrenbezeugung in noch höherem Grade als die etwa nur äussere Erhaltung und Förderung durch die Eltern und begründet eine Ehrfurcht, welche der unserem Gotte schuldigen vergleichbar ist. Jeder Streit, jede auch nur innerlich verlaufende Auflehnung gegen den Lehrer ist sündhaft⁴⁾. Dazu gehört aber, dass der Lehrereintadelloses Leben führe. Wer gegen Recht und Sittlichkeit verstösst, darf als Lehrer nicht angenommen werden und wäre er noch so gelehrt und das Bedürfniss des Lernens noch so dringend⁵⁾. Der Lehrer muss aber ebenso die Ehre seiner Schüler hochhalten und sie wie seine geistigen Kinder, die seine irdische und himmlische Glückseligkeit erhöhen, achten und lieben⁶⁾. Mit Geduld wiederhole er den Gegenstand, bis derselbe vollständig von den Schülern begriffen ist. Hierzu ist aber allerdings auch erforderlich, dass die Schüler ihrerseits nicht den Schein des Verstehens vorzeitig annehmen,

¹⁾ Brief an Jefet b. Eliah in Akko (in *Dibre chachamim* S. 60 oder *Kob.* II, 37 b).

²⁾ *H. Nachalot* XI, 12.

³⁾ *H. T. tor.* V, 13 nach *Taanit*, 7 a.

⁴⁾ *B. d. Ges.*, Geb. 209; *H. T. tor.* V, 1. Vgl. *Mischn. Bab. mez.* II, 11 und *Kerit.* VI, 9.

⁵⁾ *H. T. tor.* IV, 1 nach *Moëd kat.*, 17 a.

⁶⁾ *H. T. tor.* V, 12.

sondern ehrlich und ohne falsche Scham die Erläuterung auf neue sich erbitten und der etwaigen Ungeduld des Lehrers mit dem bescheidenen Hinweise auf ihr geistiges Bedürfniss begegnen. Doch verdienen nur strebsame Schüler die unbegrenzte Geduld und Sanftmuth des Lehrers; der Lässigkeit und Trägheit muss er mit Strenge und beschämenden Worten zur Aufstachelung des fehlenden Eifers entgegentreten. Darum muss der Lehrer im Interesse seiner Aufgabe auch äusserlich seine Würde den Schülern gegenüber wahren und eine sein Ansehen gefährdende Vertraulichkeit vermeiden¹⁾. M. findet nach dem Vorgange talmudischer und anderweitiger Aussprüche die Annahme eines Lehrsoldes aus den Händen gereifter Schüler im Widerstreit mit der Würde des Lehrenden und seines Gegenstandes; nur beim Unterricht von Kindern, die noch lesen lernen und beaufsichtigt werden müssen, erklärt er die übliche Zahlung für unverfänglich²⁾. Sehr energisch äussert sich M. aus demselben Grunde gegen Steuern und Geldsammlungen für Gelehrte und Gelehrten-schulen³⁾. — Uebrigens stellt M. für den Unterricht der zarten Jugend nach talmudischen Quellen eine noch heute beherzigenswerthe Lehrverfassung auf⁴⁾.

2. Der Richter muss in Rücksicht auf seinen erhabenen Beruf auch persönlich so geartet sein, dass er durch seinen Charakter das volle Vertrauen der seiner Rechtsprechung Ueberwiesenen verdient und eine Bürgschaft für gerechte Handhabung seines Amtes darbietet. Sittenreinheit, Gottesfurcht, Mässigkeit im Genusse und im Streben nach Besitz seien hierbei erforderlich⁵⁾. Ueberhaupt müsste jeder

¹⁾ Das. IV, 4. 5 nach R. AKIBA in *Erub.* 54 b und mit Anführung von *Ab.* II, 5 und *Ketub.* 103 b.

²⁾ Zu *Nedar.* IV, 3; *H. T. tor.* I, 7; *Brief an Ibn Aknin* in der vollständigen Fassung, wie sie in der *Einl. zu Birkat Abraham*, Lyck 1859, vorkommt: ואמנם מה שזכרת מהליכח לבגדר וגו' vgl. *Bechor.* 29 a. — ARIST. (*NE.* IX, 1 mit VIII, 16 vergl.) besagt dasselbe, aber nur andeutend; ebenso bestimmt jedoch wie M.: *Gazzali* in *M. Zed.* S. 182 f.

³⁾ Zu *Abot* IV, 5; vgl. *H. T. tor.* III, 10. 11. Doch *Tossaf.* *מה אני בחנם* zu *Bechor.* 29 a und mit sehr energischen Worten JOSEPH KARO in *Kess. mischn.* zu *H. T. tor.* III, 10 finden die Besoldung bei einer als Lebensberuf geübten Belehrung statthaft. ⁴⁾ *H. T. tor.* II, 1.

⁵⁾ *Einl. zu Mischn.-Comm.* (als einer der Gründe, weshalb in der Mischnah-Sammlung *Abot* auf *Sanhedrin* u. s. w. folge).

Richter mit sieben Eigenschaften ausgestattet sein: mit Wissen, Demuth, Gottesfurcht, Abneigung gegen eignen (unstatthaften) Vorthail, Wahrheitsliebe, Beliebtheit, gutem Rufe¹⁾.

3. Jeder einer höheren Eingebung folgende (prophetische) Herrscher muss sich die Eigenschaften, welche Gott hinsichtlich seiner Weltregierung zugeschrieben werden, zum Muster nehmen und hier nach — soweit es ihm als Menschen möglich ist — Erbarmen, Wohlthun, Langmuth, Nachsicht und strenge Gerechtigkeit gleich Gott so ausüben, dass nicht seine augenblickliche Erregung und Stimmung, sondern allein die richtige Erwägung des Gebührenden und des Gemeinwohls ihn bestimmt. Liebesthaten darf er nur nach Verdienst gewähren; die strengsten Strafen hat er, wenn sie verdient sind, kaltblütig zuzulassen, von der Gerechtigkeit und dem allgemeinen Besten allein geleitet. Doch müsse eben, nach dem Vorbilde der offenbarten Eigenschaften Gottes (2. Mos. 34, 6 f.), das Walten der Milde in den Grundsätzen der Landesregierung vorwiegen²⁾. — Herrlich ist das Lebensbild, das M. nach einzelnen Andeutungen der h. Schrift von dem Könige in Israel, wie er sein soll, entwirft. In schöner und eindringlicher Weise redet er von der innern Demuth bei äusserer Hoheit, von der Mässigkeit in den Ansprüchen bei ausgedehnten Befugnissen, von der Leutseligkeit für Klein und Gross, Achtung für seine Unterthanen, Milde bei öffentlichem Auftreten, gemeinnützigem Wirken, Geduld mit den Sorgen und Lasten seiner Stellung. Nicht umsonst nenne die Schrift den König einen Hirten. Die Liebe und Fürsorge des Hirten für seine Heerde beschreibe der Prophet (*Jes.* 40, 11); ebenso müsse der König für das Heil seines Volkes voll Hingebung sorgen³⁾.

B. Die gegenseitigen Verhältnisse auf Grund der zumeist⁴⁾ schon gegebenen Beziehungen sind die engeren des Familienlebens — das ganze Hauswesen mit einbegriffen — und die weiteren des nationalen sowie des religiösen Lebens.

¹⁾ S. die weitere Ausführung in *H. Sanh.* II, 7.

²⁾ *Mor.* I, 54; vgl. ob. S. 82.

³⁾ *H. Melach.* II, 6.

⁴⁾ «Zumeist» sagen wir, weil die Eingebung der Ehe freiwillig ist. Dieser Umstand kann uns indessen nicht veranlassen, das eheliche Leben getrennt vom Familienleben, zu dem es naturgemäss gehört, anzuführen.

I. Hinsichtlich des **Familienlebens** kommen hier in Betracht die Heiligkeit der Ehe, die Liebe unter Verwandten, die Ordnung des Hauses und — für die ehemaligen Zustände — die Humanität den Sklaven gegenüber.

1. Die Heiligkeit der Ehe wird nach M. durch Brauch und Gesetz in Israel geschützt. Die Förmlichkeit des Verlöbnisses (ארוסין), die Oeffentlichkeit der Heimführung (נשואין) und die Umständlichkeit des Scheidungsactes dienen nach ihm zur Befestigung und Klarheit der ehelichen Verhältnisse und zur Verhütung der Schein-Ehen, die der Unzucht dienen, sowie des unsträflichen Ehebruchs. Ebenso dient das Gottesgericht beim verdächtigen Weibe (סוטה: 4. Mos. 5, 11—31) unter Anderem dazu, die Ehefrauen, wo es nöthig ist, durch die Furcht zur Zurückhaltung im Verkehr zu bestimmen und vor jedem zur Missdeutung geeigneten Umgange zu warnen. Hierdurch werde dem schlimmsten Uebel in der Ehe, der Eifersucht, vorgebeugt und der wohlgeordnete Zustand des häuslichen Lebens erhalten¹⁾.

2. Verwandtschaftliche Liebe, sagt M., und deren Folgen, Rücksichten und Wohlthaten sucht unsere gerechte Lehre und streben ebenso unsere alten Lehrer auf jede Weise zu erhalten und zu befestigen. Sie ist die sittliche Wurzel des Erbrechts, das von dem Gedanken ausgeht, Jedem ohne Missgunst zu überlassen, worauf er bei einem Todesfalle füglich rechnen darf²⁾. Das Bedürfniss theilnehmender Liebe in Freud und Leid findet nach M. die sicherste Befriedigung in Verwandtenkreisen, wo die Zuneigung häufiger und in höherem Grade sich entwickelt, so dass sie auch Stämme zusammenhält, die nur durch einen weit zurückliegenden Ahnen verbunden sind. Um aber verwandtschaftliche Bande einem Jeden zu sichern, musste die jüdische Lehre die Ehe gesetzlich regeln³⁾. — Abrahams Kampf zur Rettung seines Neffen Lot zeigt an einem Beispiele, zu welchen Opfern die treue Liebe für Verwandte führen könne⁴⁾. Eine Probe herzlicher Bruderliebe giebt M. selbst in der ergreifenden Klage

¹⁾ Mor. III, 49. ²⁾ Das. III, 42.

³⁾ Mor. III, 49 mit Anführung von ARIST. NE. VIII, 1 (s. ob. S. 6, A. 6). Vgl. ARIST., Pol. II, 4 gegen die Weiber- und Kindergemeinschaft des Platonischen Staates. ⁴⁾ Mor. III, 50. Vgl. ob. S. 131 bei A. 8; S. 139 bei A. 4.

um seinen Bruder David, der im indischen Ocean den Tod gefunden hatte¹⁾.

3. Die sittliche Ordnung des Hauswesens beruht auf der Autorität der Eltern oder des Vaters. Darum, sagt M., straft das mosaische Gesetz Denjenigen mit Strenge, der an seinen Eltern sich thätlich vergreift oder ihnen flucht (2. Mos. 21, 15. 17)²⁾; darum gewährt dasselbe bei Enthaltungsgelübden dem Haupte der Familie ein Einspruchsrecht (4. Mos. 30. 5 ff.)³⁾. Dafür trägt aber auch der Herr des Hauses die Verantwortlichkeit für den Lebenswandel aller Mitglieder desselben; es ist seine Pflicht, jedem Vergehen durch Warnung und Aufsicht vorzubeugen⁴⁾.

4. Wiewohl das im Alterthum allgemein herrschende Institut der Sklaverei dem Herrn eine unbeschränkte Verfügung über seine Leibeigenen ertheilte, so gebietet, sagt M., selbst auf jenem Standpunkte die Sittenlehre eine humane, Gefühl und Ehre schonende Behandlung der Sklaven. Ein barmherziger und billig denkender Herr überbürdet seine Untergebenen mit Arbeiten nicht und lässt sie nicht darben. Er fällt sie nicht mit Geschrei und Wuth an, sondern spricht mit Sanftmuth zu ihnen und hört gelassen an, was sie zu ihrer Rechtfertigung vorbringen. Besonders den Nachkommen Abrahams geziemt es, den gerechten Vorschriften ihrer Lehre gemäss, jede Grausamkeit zu vermeiden, Milde vielmehr und Erbarmen an allen Menschen zu üben, und darin Gott immer ähnlicher zu werden⁵⁾. Diese Humanität herrscht, sagt M., in den mosaischen Gesetzen hinsichtlich der Sklaven. So werden der etwaigen Züchtigung derselben dadurch Schranken gesetzt, dass der dabei vorkommende Verlust von Auge oder Zahn die Freilassung zur Folge hat, die Tödtung aber wie die eines Freien gestraft wird (2. Mos. 21, 20 f. 26 f.). Und zu einer gleichen Gesinnung der Schonung und Rücksicht will nach M. das Gesetz von der Nichtauslieferung des vom Auslande her geflüchteten Sklaven (5. Mos. 23, 16) gewöhnen⁶⁾.

II. Das nationale Leben Israels hat nach M. durch die Auf-

¹⁾ Brief an Jefet b. Eliah in *Dibre chach*. S. 60 od. *Kob*. II, 37 b.

²⁾ *Mor*. III, 41. ³⁾ *Das*. III, 48. ⁴⁾ *H. Sotah* IV, 19.

⁵⁾ *H. Abadim* IX, 8. Vgl. oben S. 137, II bei A. 7.

⁶⁾ *Mor*. III, 39. — Ueber den flüchtigen Sklaven s. auch ob. S. 139, 2.

lösung des Staatsverbandes nur in politischer Hinsicht aufgehört; in der geistigen, religiösen und sittlichen Gemeinschaft seiner Lehre und seines Lebens sowie in dem Gefühle der Zusammengehörigkeit unter seinen einzelnen Gliedern ist es geeinigt geblieben und soll es bleiben. Ganz Israel, sagt M., und wer sich demselben anschliesst, bildet eine Gemeinde von Brüdern, wie das Wort der Schrift (5. Mos. 14, 1) besage. Der Bruder also, fährt M. fort, muss des Bruders sich erbarmen; wer sollte sonst es thun? auf wen sonst sollten die Armen Israels ihren verlangenden Blick richten?¹⁾ — Und so ziemt es auch dem Einzelnen nicht, sich von dem Leben der Gesamtheit auszuschliessen und seinen gesonderten Weg einzuschlagen, als ob er dazu nicht gehörte. Wer so thut, der schliesst sich auch von der Theilnahme an der ewigen Seligkeit aus²⁾. Das mosaische Gesetz hat durch eine Reihe von Anordnungen für die Erhaltung und Belebung des Gemeinns unter seinen Bekennern gesorgt³⁾.

III. Im Bereiche des **religiösen Lebens** verbreitet sich M. über das Verhalten zu Proselyten und zu Andersglaubenden.

1. Eine liebende Theilnahme für aufrichtige Proselyten erklärt M. in Anlehnung an Schrift und Auslegung für eine unabweisliche Pflicht jedes Israeliten. Die allgemeine Nächstenliebe im mosaischen Gesetze (3. Mos. 19, 18) sei nicht umsonst beim Fremdling noch besonders hervorgehoben (das. 19, 34) und öfters ausgesprochen worden⁴⁾. — Dasselbe wiederholt M. und bewährt es durch sein eignes Verhalten einem in Palästina lebenden Proselyten Obadia gegenüber. Sehr liebevoll nimmt er sich seiner gegen Beleidigungen an, sucht ihn zu ermutigen und ertheilt ihm bereitwillig jede Auskunft in Fragen der Religion und Ethik⁵⁾.

2. Ueber das Verhalten zu Andersglaubenden bemerkt M.: Die mosaische Lehre und deren Gesetze seien nur für Israel verbindlich (5. Mos. 33, 3) und für Diejenigen, die sich freiwillig demselben anschliessen (4. Mos. 15, 15)⁶⁾; gezwungen dürfe Niemand werden und

¹⁾ H. Matn. anij. X, 2. ²⁾ H. Tesch. III, 11.

³⁾ Mor. III, 39 (מעשר שני). 46 (עליית הרגל). 49 (מילה).

⁴⁾ B. d. Ges., Geb. 207; Deot VI, 4.

⁵⁾ Kob. I, Besch. 160 fol. 34 b; vgl. H. Tesch. VII, 8 und Mischn. Bab. mez. IV, 10; — ferner Kob. I, Besch. 158 fol. 34 a oder Brfs. 47 a Br.

⁶⁾ Vgl. JEH. HAL. im Kus. I, 26 f. 101.

durfte es auch da nicht, wo Israels Religion die herrschende war. Nur die selbstverständlichen Gesetze jedes geordneten Zusammenlebens und die Enthaltung von öffentlichem Götzendienste seien im Israelitischen Staate von jedem Fremden verlangt worden¹⁾. — Der in seiner Zeit unter den hart verfolgten Glaubensgenossen hie und da auftauchenden Ansicht: gegen Götzendiener und Andersglaubende, die, wo sie es nur vermögen, Israel verfolgten und schädigten, wäre Täuschung und Ueberlistung im Geschäftsverkehr erlaubt — tritt M. voll Eifer und Nachdruck entgegen. Er macht hierbei geltend, dass der *Talmud* (*Chull.* 94 a) ausdrücklich bemerke, man dürfe nicht einmal die Vorstellung eines erlangten Vortheils oder einer empfangenen Wohlthat fälschlicher Weise in irgend einem Menschen erregen und wäre es auch ein Götzdiener. Vollends ein Verfahren, das Aergerniss giebt und den Ruf der Religion herabsetzen könnte, sei sehr sündhaft und eine sittliche Schädigung des Thäters. Mit klaren Worten seien solche Uebelthaten als Greuel vor Gott, die er tief verabscheue, bezeichnet worden²⁾. Selbstverständlich ist dem M. der schon im *Talmud* (*Bab. kam.* 113 a) als maßgebend anerkannte Ausspruch R. AKIBA's, dass Raub und Diebstahl an Nichtisraeliten schlechterdings verboten sei³⁾. — Meine Meinung ist, sagt M., dass den Fremden die Vortheile der Gesittung und der Mildthätigkeit wie den Glaubensgenossen zugewendet werden müssen, wie wir ja auch im Falle der Noth für ihren Unterhalt zu sorgen verpflichtet sind (5. *Mos.* 14, 21). Alle Andersglaubenden sollen wir im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens an den Wohlthaten unserer Krankenpflege, Leichenbestattung und Armenunterstützung, wo es nöthig ist, Theil nehmen lassen. «Gott ist gütig,» heisse es in der Schrift, «gegen Alle; sein Erbarmen erstreckt sich über alle seine Geschöpfe» (*Ps.* 145, 9), und es werde der Lehre Israels nachgerühmt (*Spr.* 3, 17): «Ihre Wege sind Wege der Huld, und alle ihre Bahnen Frieden»⁴⁾.

¹⁾ *H. Melach.* VIII, 10 — vgl. IX, 1 — nach talmudischen Quellen.

²⁾ Zu *Kelim* XII, 7. Vgl. ob. S. 42; S. 36, A. 7; S. 37, A. 1.

³⁾ *H. Genebah* I, 1; *H. Geselah* I, 2.

⁴⁾ *H. Melach.* X, 12.

Zum Schlusse weisen wir auf das sittliche Lebensbild eines Weisen (חכם) und Schriftgelehrten (חלמיר חכם) hin, welches M. in dem ethischen Abschnitte seines *Mischneh torah* entwirft¹⁾. Die einzelnen Züge desselben haben wir, soweit sie von M. eigenthümlich aufgefasst oder dargestellt worden sind, im Verlaufe der vorangehenden Entwicklung zu verwerthen gesucht. Es ist eine auf dem Grund biblischer und talmudischer Aussprüche errichtete übersichtliche und beherzigenswerthe Zusammenstellung von Lebensregeln über Speise (*Deot* V, 1. 2. 10), Trank (V, 3)²⁾, Geschlechtsleben (V, 4. 5)³⁾, Leibesbedürfniss (V, 6), Verkehr und Sprache (V, 7), Gang (V, 8), Kleidung (V, 9), Fürsorge für die Angehörigen (V, 10), Vorbedingungen für die Gründung eines Hauswesens (V, 11), solide Grundsätze in der Erwerbung und Anlegung von Vermögen (V, 12), strengste Redlichkeit in Wort und That, Ermässigung der Ansprüche und billiges Entgegenkommen im Geschäftsbetriebe (V, 13). Wer, sagt M., mit der Beobachtung der religiösen Vorschriften einen Lebenswandel verbindet, der ihn in allen Einzelheiten als einen reinen, edlen, billigdenkenden und sanftmüthigen Menschen zeigt, von dem gilt das Wort Gottes beim Propheten (*Jes.* 49, 3): «Mein Knecht bist du, Israel, dessen ich mich rühme»⁴⁾.

¹⁾ *Deot*, Cap. V.

²⁾ Vgl. *Sendschreiben an Sultan Almalik* in *Ker. chem.* III, 28 über das Weintrinken.

³⁾ Vgl. das.

⁴⁾ *Sendschr. üb. d. Religionszwang* in *Chemd. genus.*, fol. 10; *Jes. hat.* V, 11; vgl. *Deot* V, 13 Schluss.

Bei **H. Skutsch** in **BRESLAU** ist ferner vorrätig:

Rosin, Dr. David, Ein Compendium der jüdischen Gesetzeskunde aus dem vierzehnten Jahrhundert (Chinnuch), Breslau 1871 3 Mark.





Rosin, David

Die Ethik des Maimonides

Breslau 1876

A.hebr. 770

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11330364-1